ان الدین عند اللہ الاسلام

الحمد للہ کہ درین زمان برکت توامان این قول فصل منطق جزل تبصرۃ ارباب عقل

حصہ دوم جلد اول از مجلدات جامع حامدی معروف بکتاب

العکی

مصطفی آباد عرف رامپور دام اقبالہم

محمد حامد علی خان صاحب بہادر

تالیف سرکار شریعت مدار حجۃ الاسلام حامی ذمار الدین بصوارم الاعلام الاحمدی
عمم عن مثلہ تعالی قلب مجتہدین جناب مولانا سید ظہور حسین صاحب قبلہ مجتہد العصر دام ظلہم العالی

در مطبع سرکاری ریاست عالیہ رامپور طبع گردید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ ذی الحکمۃ البالغۃ والرافۃ الکاملۃ السابغۃ الذی علی کمال
توحیدہ دلت الآیات وبواسع عدلہ قامت السموات والصلوۃ والسلام
علی اشرف بریتہ ناشر فضلہ ورحمتہ محمد غرۃ عبادہ واحبتہ وعلی افاضل
آلہ واماثل اسرتہ غرر محاسن الایام المنجلی بسواطع انوارہم غیاہب الظلام

امابعد یہ کتاب جامع حامدی (جو حضور پرنور اعلیحضرت فلک رفعت سکندر حشمت
مرکز محیط عظمت و اقبال قدر افزائے علم و کمال حامی ذمار دین اسلام مروج علوم اہل بیت کرام
علیہم الصلوۃ والسلام فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ عالیجاہ مخلص الدولہ ناصر الملک امیر الامراء
ہز ہائنس کرنل **عالیجناب نواب سر سید محمد حامد علی خان صاحب بہادر**
مستعد جنگ - جی - سی - ایس - آئی - جی - سی - آئی - ای - جی - سی - وی - او - اے - ڈی - سی -
ٹو ہز مجسٹی دی کنگ ایمپرر فرمانروائے ریاست رامپور دام اقبالہم وملکہم کے ارشاد فیض بنیاد سے تالیف
کی گئی ہے) کی جلد اول کا دوسرا حصہ موسوم بہ **العدل** ہے جسمین اون اعتقادی مسائل پر نہایت مفصل
و مفید استدلال کیا گیا ہے جو خلاق عالم کی عدالت و حکمت سے متعلق ہین۔ حق تعالی کے لطف و کرم سے پوری
ملاحظہ سے عام ناظرین کے عقائد حقہ مین معقول اضافہ و استحکام پیدا ہو جائیگا۔

تمہید

چونکہ اس کتاب مین خدا کے جملہ افعال اور تمام کامون کا ہر ایک قسم کی خوبی اور بھلائی کے ساتہ موصوف ہونا اور ہر ایک طرح کی بدی اور برائی سے منزہ اور پاک ہونا بیان کیا جاتا ہے اور افعال کی خوبی یا بدی اور کامون کی بھلائی یا برائی اوسوقت تک معلوم نہین ہوسکتی جب تک کہ فعل کے معنی اور قسمین معلوم نہ ہون اسلیئے فعل کے معنی اور اوسکی قسمون کا بیان کردینا ضروری ہوا۔

فعل کے معنی اور قسمین فعل سے کسی کام کا ہونا یا نہ ہونا مراد ہے۔ اور فعل کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم اضطراری۔ اور اضطراری فعل سے وہ کام مراد ہوتا ہے جسکے پیدا ہونے مین خواہش اور ارادہ کو دخل نہ ہو جیسے کوٹھے سے گر پڑنا۔ سونے کی حالت مین ہاتہ پاؤن کا حرکت کرنا۔ اور اضطراری فعل کا بھلائی یا برائی کے ساتہ موصوف کرنا صحیح نہین ہے اور اوسکا کرنے والا کسی قسم کی مدح اور تعریف کرنے یا مذمت اور برائی کرنے کا مستحق نہین ہوتا۔

دوسری قسم اختیاری۔ اور اختیاری فعل سے وہ کام مراد ہوتا ہے جسکے پیدا ہونے مین خواہش اور ارادہ کو دخل ہو جیسے لکھنا پڑھنا۔ ملاقات کے لیے جانا۔ **اور** اختیاری فعل کا بھلائی یا برائی کی ساتہ موصوف کرنا صحیح ہے اور اوسکا صادر کرنے والا تعریف کرنے یا مذمت کرنے کا مستحق ہوسکتا ہے۔ **اور** اختیاری فعل دو قسمون کا ہوتا ہے۔

اول حَسَن (خوب) اور اوس سے وہ بھلا کام مراد ہوتا ہے جسکا کرنیوالا مذمت اور برائی کا مستحق نہ ہو۔

دوم قبیح (بد) اور اوس سے وہ برا کام مراد ہے جسکا کرنے والا مذمت اور برائی کا مستحق ہو۔

اور فعل حَسَن (اچھے کام) کی چار قسمین ہین۔

(۱) واجب ۔ اور اوس سے وہ بھلا کام مراد ہوتا ہے جسکا کرنے والا اوسکے بجالانے پر مدح اور تعریف کرنے کا اور اوسکے ترک کرنے اور چھوڑ دینے پر مذمت اور برائی کرنے کا مستحق ہو۔ جیسے خدا کا پہچاننا۔ نماز و روزہ کا ادا کرنا اور اونکے مسئلون کا یاد کرنا۔

(۲) سنت جسکو مندوب اور مستحب بھی کہتے ہین۔ اور اوس سے وہ بھلا کام مراد ہوتا ہے

جسکا کرنے والا اوسکے بجالانے پر مدح اور تعریف کرنے کا مستحق ہو اور اوسکے ترک کرنے اور چھوڑ دینے پر مذمت اور برائی کا مستحق نہ ہو جیسے مومن سے ملاقات کرنا - اوسکی مزاج پرسی کرنا یا لوگون کے ساتھ خلق اور نیکی کرنا -

(۳) **مباح** - اور اوس سے وہ اختیاری کام مراد ہے جسکا کرنے والا اوسکے بجالانے یا چھوڑ دینے پر مدح یا مذمت کا مستحق نہ ہو جیسے معمولی طور پر اوٹھنا بیٹھنا وغیرہ -

(۴) **مکروہ** - اور اس سے وہ اختیاری کام مراد ہے جسکا کرنے والا اوسکے ترک کرنے اور چھوڑ دینے پر مدح اور تعریف کا مستحق ہو اور اوسکے کرنے پر مذمت اور برائی کا مستحق نہ ہو جیسے ترش روئی کرنا - ایمانی بھائیون کی ہمدردی مین کمی کرنا - ہوا کے رخ پر پیشاب کرنا -

اور فعل قبیح (برے کام) کی فقط ایک ہی قسم ہے جسکو **حرام** کہتے ہین اور اوس سے وہ اختیاری کام مراد ہوتا ہے جسکا کرنے والا اوسکے بجالانے پر مذمت اور برائی کرنے کا مستحق اور اسکے ترک کرنے اور چھوڑ دینے پر مدح اور تعریف کرنیکا مستحق ہو جیسے بتون کی تعظیم کرنا - بے گناہ کو آزار دینا - امانت کرنا - جھوٹی گواہی دینا وغیرہ

کامون کی بھلائی اور برائی کا عقلی ہونا اور اوسکے معنی

اور ہر ایک فعل کی خوبی اور بدی اور ہر ایک کام کی بھلائی یا برائی عقلی[۱] ہوتی ہے اور کامون کی

---

۱ بعض لوگون کا خیال ہے کہ افعال کی بھلائی یا برائی فقط شریعت سے معلوم ہوتی ہے اور عقل کو اسمین کسی قسم کا دخل نہین ہے پس جس فعل کو شریعت نے بھلائی کے ساتھ موصوف کیا ہے وہ بھلا ہے اور جسکو برائی کے ساتھ موصوف کیا ہے وہ برا ہے اور اگر شریعت سے قطع نظر کیجائے تو کوئی فعل بھلائی یا برائی کے ساتھ موصوف نہین ہو سکتا پس اگر خدا کسی ایسے فعل کو برا کہدے جسکو بھلا کہا ہے تو وہ فعل برا ہو جائیگا اور اگر کسی ایسے فعل کو بھلا کہدے جسکو برا کہا ہے تو وہ فعل بھلا ہو جائیگا - مثلاً خدا نے چوری کرنے زنا کرنے نبی کے قتل کرنے ظلم کرنے کو برا کہا ہے اسلیے یہ کام برے سمجھے جاتے ہین لیکن جائز ہے کہ خدا ان کامون کے بجالانے کا حکم دیدے اوس وقت یہی کام اچھے اور بھلے ہو جائین گے - اسی طرح چونکہ خدا نے انبیا کی تعظیم کرنے - احسان کرنے - علمائے دین کی مدح کرنے - امانت کے رد کرنے وغیرہ کو بھلا کہا ہے اسلیے یہ کام بھلے سمجھے جاتے ہین - لکن جائز ہے کہ خدا ان کامون کو برا کہدے اور اونسے منع کرے اوس وقت یہی کام برے اور بدتر ہو جائینگے اور انکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ تمام کامون کی بھلائی اور برائی کا شریعت سے معلوم ہونا اور عقل کے لیے اوسمین کسی قسم کا دخل نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ شریعت پر عمل کرنے کی بھلائی اور عمل نہ کرنے کی برائی بھی شریعت ہی سے حاصل ہو لکن شریعت پر عمل کرنے کی بھلائی اور عمل نہ کرنے کی برائی کا خود شریعت سے حاصل ہونا باطل ہے - اسلیے کہ اگر شریعت

بھلائی یا برائی کے عقلی ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ہر ایک کام مین ذاتی خوبی یا بدی کا کوئی پہلو اور واقعی بھلائی یا برائی کی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہوتی ہے اور کوئی کام ایسا نہین ہو سکتا جسکی ذات بھلائی اور برائی دونون سے خالی ہو۔ **ہان** ہر ایک کام کی بھلائی یا برائی تک انسانی عقل کی رسائی ضروری نہین ہے۔ **البتہ** عقل کو بعض کامون کی بھلائی یا برائی معلوم ہو جاتی ہے جیسے احسان کرنے کا اچھا ہونا اور بلا وجہ ستانے اور ظلم کرنے کا برا ہونا۔ **اور** بعض کامون کی بھلائی یا برائی تک اگرچہ وہ پہونچ نہین سکتی لکن اوسمین کسی بھلائی یا برائی کو ضرور تجویز کرتی ہے جیسے زمین کا نیچے اور آسمان کا اوپر ہونا **پس** اس جگہ اگرچہ انسانی عقل اوسکی اصلی بھلائی اور برائی کو نہین جان سکتی مگر اسقدر ضرور حکم کرتی ہے کہ اگر اس مین کسی قسم کی مصلحت نہ ہوتی تو خداوند عالم ایک چیز کو بلا وجہ نیچے اور دوسری چیز کو بلا وجہ اوپر قرار نہ دیتا۔

خدائی کارخانہ کو جانے دیجیے ہمکو انسان کے کامون مین بھی کسی کام کی خوبی یا برائی معلوم ہو جاتی ہے اور کسی کام کی خوبی یا برائی معلوم نہین ہوتی لکن ہم یہ نہین کہہ سکتے کہ فلان کام مین کوئی خوبی یا برائی نہین ہے **پس** ہمارے اس مختصر بیان سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ ہر ایک کام مین کوئی نہ کوئی ذاتی بھلائی یا برائی ضرور ہوتی ہے خواہ ہماری عقل کی وہان تک رسائی ہو یا نہ ہو۔ **اور** ایسی صورت مین اس مطلب کے ثابت کرنے کی غرض سے کسی دلیل کے بیان کرنے کی ضرورت نہین ہے **لکن** ہم اوسکی تفصیل اور شرح کے لیے کئی امرون کو بیان کرتے ہین۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ عمل کرنے کی بھلائی اور خوبی بھی شریعت ہی سے معلوم ہوگی تو شریعت کا اپنے نفس پر موقوف ہونا لازم آئیگا اور یہ صریح دور ہے جسکا باطل ہونا نہایت ظاہر ہے اسلیے کہ اوسمین شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آتا ہے اور دور سے یہی مراد ہے۔ **اور** اگر شریعت پر عمل کرنے کی بھلائی و خوبی عقل سے معلوم ہوگی تو جملہ افعال کی بھلائی یا برائی کا شرعی ہونا باطل ہوگا۔ **علاوہ برین** جبکہ شریعت پر عمل کرنے کی بھلائی عقل سے معلوم ہوگی تو اوسکے جملہ احکام کی بھلائی بھی عقل سے معلوم ہوگی ورنہ خدا سے دروغگوئی کا صادر ہونا محال نہ ہوگا اور اس صورت مین شریعت پر عمل کرنے کی بھلائی مین بھی شبہ ہو جائیگا اور شریعت اور اوسکا کوئی حکم قابل اعتماد نہ رہیگا۔ لکن خدا سے دروغگوئی کا صادر ہونا محال ہے اور اوسپر عمل کرنے کی بھلائی مین کسی قسم کا شبہ نہین ہے اور اسکا ہر ایک حکم ضرور قابل اعتماد ہے پس افعال کی بھلائی اور برائی کا عقلی ہونا ضروری اور اونکا محض شرعی ہونا باطل ہوگا۔۱۲

پہلا امر - یہ کہ بعض کامون پر انسان کی تعریف اور مدح کی جاتی ہے جیسے نیکی کرنا - سچ بولنا - اور بعض کامون پر انسان کی مذمت اور برائی کی جاتی ہے جیسے بدی کرنا - جھوٹ بولنا - اور اس کا وہ لوگ بھی حکم کرتے ہین جنکو کسی دین و مذہب سے سروکار نہین ہے - پس اگر افعال کی خوبی اور بدی عقلی نہ ہوتی تو مذکورۂ بالا افعال پر تعریف یا مذمت کرنا درست نہ ہوتا لکن انپر مدح یا مذمت کا درست ہونا یقیناً معلوم ہے پس افعال کی خوبی اور بدی کا عقلی ہونا بھی ضروری ہوگا -

دوسرا امر - یہ کہ اگر کسی ایسے فہمیدہ شخص کو جس نے دین اور مذہب کا کبھی نام بھی نہ سُنا ہو ایک جھوٹی یا سچی بات کے بیان کرنے کا ہمیشہ کے لیے اختیار دیا جاے اور ہر ایک صورت مین اوسکے لیے ایک وہی انعام مقرر کیا جاے تو وہ جھوٹی بات کے بیان کرنے پر سچی بات کے بیان کرنے کو ضرور ترجیح دیگا - **پس** اگر جھوٹ اور سچ مین کوئی فرق نہ ہوتا تو وہ اون دونون مین فرق نہ کرتا اور سچ کو جھوٹ پر ہمیشہ کے لیے ہرگز ترجیح نہ دیتا - لکن مفروضہ صورت مین اوسکا سچ کو جھوٹ پر ہمیشہ کے لیے ترجیح دینا یقینی اور ضروری ہے **لہذا** کامونکی بھلائی کا عقلی ہونا بھی ضروری ہوگا -

تیسرا امر - یہ کہ اگر کامون کی بھلائی یا برائی عقلی نہ ہوتی تو لازم آتا کہ کسی کام کے اچھے یا بُرے ہونیکا وہ لوگ حکم نہ کرین جو شریعتون کا انکار کرتے ہین **لکن** ایسے لوگون کا کسی کام کو بھلا یا بُرا کہنا معلوم ہے اسلیے کہ دہری لوگ اگرچہ شریعتون کا انکار کرتے ہین مگر باوجود اسکے کسی کام کے بھلا ہونے اور کسی کام کے بُرا ہونے کا وہ بھی ضرور حکم کرتے ہین -

چوتھا امر - یہ کہ اگر کامون کی خوبی یا بدی عقلی نہ ہوتی تو عقلا - اون لوگون کی مذمت اور برائی نہ کرتے جو عبث اور بیفائدہ کام کرتے ہین - حالانکہ عقلا - کا ایسے لوگون کو بُرا کہنا اور ملامت کرنا معلوم ہے **مثلاً** اگر کوئی شخص بلاوجہ نہر فرات کے پانی کو صبح سے شام تک دجلہ مین گرائے یا کسی مال کو بلاضرورت ایک شہر سے دوسرے شہر مین فروخت کرنیکے لیے لیجاے یا کسی اپاہج کو آسمان تک اُڑ جانے کی تکلیف دے اور اوسکے لیے نہ اُڑنے کے جرم مین ہمیشہ طرح طرح کی سزائین تجویز کرے تو عقلاء اوسکی ضرور مذمت کرینگے اور اوسکے ان کامون کو بُرا کہینگے **پس** اگر افعال کی خوبی

اور بدی عقلی نہ ہوتی تو عقلاء کا ملامت کرنا صحیح نہ ہوتا اور مذکورہ بالا صورتون مین عقلاء کی مذمت کرنے اور ایسے کامون کے برے ہونے کا انکار کرنا بالکل ہٹ دھرمی کی بات ہے جو نادان بچون پر بھی پوشیدہ نہین رہ سکتی۔

پانچوان امر۔ یہ کہ اگر افعال کی بھلائی یا برائی عقلی نہ ہوگی تو افعال کا اون دونون سے خالی ہونا لازم آئیگا اور ہم کو راستی اور سچائی کے بھلے ہونے اور دروغگوئی اور جھوٹ کے برے ہونیکا حکم کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس صورت مین خدا سے دروغ کا واقع ہونا جائز ہوگا پس جبکہ شریعت مین کسی فعل کی بھلائی یا برائی بیان کیجائیگی تو ہم کو اوس کے دروغ ہونے کا احتمال ہوگا اور اوسکے راست ہونے کا یقین نہ ہوگا پس بھلے فعل کی بھلائی اور برے فعل کی برائی مین شک ہوگا بلکہ اس صورت مین جائز ہوگا کہ خدا کسی بد کام کا حکم دے اور اچھے کام سے منع کرے اسلیے کہ اس تقدیر پر اوسکے حکیم ہونے کا بھی یقین نہ ہوگا۔ اور اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر افعال کی خوبی اور بدی عقلی نہ ہوگی تو وہ دونون بالکل ثابت نہ ہونگی لکن اون دونون کا بالکل ثابت نہ ہونا باطل ہے پس اون دونون کا عقلی ہونا لازم ہوگا۔

چھٹا امر۔ یہ کہ اگر افعال کی بھلائی اور برائی کا عقلی ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو انبیاء کے معجزون پر نظر کرنا لازم نہ ہوگا اور جبکہ معجزون پر نظر کرنا لازم نہ ہوگا تو کوئی شریعت ثابت نہ ہوگی لکن شریعت کا ثابت نہ ہونا باطل ہے پس افعال کی بھلائی اور برائی کا عقلی نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔

ساتوان امر۔ یہ اگر افعال کی خوبی اور بدی کا محض شرعی ہونا فرض کیا جائیگا تو دور[1] لازم آئیگا اسلیے کہ شریعت کی پابندی کا حسن (اچھا ہونا) عقل سے ثابت ہوتا ہے۔ پس اگر اون دونون کا شرعی ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس (شریعت) کا حسن ہونا بھی شریعت ہی سے ثابت ہوگا۔ پس شریعت کا اپنے نفس سے پہلے موجود ہونا لازم آئیگا اور وہ دور ہے جسکا باطل ہونا معلوم ہے۔ پس ضرور ہوا کہ شریعت کی پابندی کا حسن (بھلا) ہونا شریعت سے معلوم نہ ہو۔ اس صورت مین

---

[1] دور سے کسی چیز کا اپنے نفس پر موقوف ہونا مراد ہے ۱۲

اوسکے حسن ہونے کا حکم محض عقلی ہوگا اور جبکہ شریعت کی پابندی کا حسن ہونا عقل سے معلوم ہو تو اوس (شریعت) کے احکام کا حسن اور قبیح ہونا بھی عقل ہی کے ذریعہ سے معلوم ہوگا ورنہ خدا پر دروغ (جھوٹ) کا تجویز کرنا صحیح ہوگا اور اس (شریعت) کے وعدہ[1] اور وعید[2] پر بھی اعتماد نہ ہوگا - اور اس تقدیر پر شریعت کی پابندی کے حسن ہونے کا علم حاصل نہ ہوگا اور چونکہ یہ امور باطل ہین لہذا افعال کی خوبی اور بدی کا محض شرعی ہونا بھی باطل ہوگا -

آٹھوان امر - یہ کہ اگر افعال کی خوبی اور بدی محض شریعت سے معلوم ہوگی تو حق تعالی سے کسی امر کا صادر ہونا قبیح نہ ہوگا اور اس صورت مین خدا سے معجزہ کا دروغگو کے ہاتھ پر ظاہر کر دینا بھی قبیح نہ ہوگا اور اس تقدیر پر نبوت کے ثابت ہونے کا کوئی طریقہ باقی نہ رہے گا لیکن نبوت کا ثابت نہ ہونا باطل ہے پس افعال کی خوبی اور بدی کا محض شرعی ہونا بھی باطل ہوگا -

نوان امر - یہ کہ اگر افعال کا حسن اور قبیح ہونا محض شریعت سے ثابت ہوگا تو خدا کو کفر کے اختیار کرنے اور انبیا کے جھٹلانے اور بتون کی تعظیم کرنے اور عبادت سے باز رہنے اور چوری کرنے کا حکم دینا جائز ہوگا اسلیے کہ اس تقدیر پر اون افعال کا در اصل قبیح نہ ہونا فرض کیا گیا ہے پس جبکہ حق تعالے سے اونکا صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو اون سب کا حسن ہو جانا لازم ہوگا لیکن خدا کو مذکورہ بالا افعال کے بجالانے کا حکم دینا کسی طرح درست نہین ہے پس افعال کی حسن اور قبیح ہونے کا محض شرعی ہونا بھی کسی طرح درست نہ ہوگا -

دسوان امر - یہ کہ اگر افعال کی بھلائی یا برائی کا محض شرعی ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ تین قسمون کے لوگون کے افعال کا کسی بھلائی یا برائی کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہ ہو -

پہلی قسم - وہ لوگ جو فترت[3] کے زمانہ مین پیدا ہوے ہون اور پچھلی شریعت کے حکمون پر مطلع نہ ہوے ہون -

---

[1] ثواب کا امیدوار کرنا ۱۲ [2] عذاب سے ڈرانا ۱۲

[3] فترت کے زمانہ سے وہ زمانہ مراد ہے جو دو نبیون کے درمیان واقع ہوتا ہے ۱۲

دوسیری قسم - وہ لوگ جو شریعت کے زمانہ مین موجود ہون مگر اوسکی حکمون پر مطلع نہ ہوئے ہون -
تیسری قسم - وہ لوگ جو شریعت اور اوسکے احکام کو نہ مانتے ہون -
لیکن ان تینون قسمون کے لوگون کے جملہ افعال کا بھلائی یا برائی کے ساتھ موصوف ہونا ایسا ضروری ہے جس مین کسی طبقہ کے شخص بلکہ کسی نادان سے نادان بچہ کے لیے بھی کسی قسم کا شبہہ نہین ہو سکتا - ایسی صورت مین افعال کی بھلائی یا برائی کا محض شرعی ہونا اور عقل کے لیے اس مین بالکل دخل نہ ہونا کسی طرح صحیح نہ ہوگا - اور کامون کی بھلائی اور برائی کے عقلی ہونے پر آیات و روایات سے بھی استدلال ہو سکتا ہے چنانچہ اس مقام پر بعض آیتون اور روایتون کا وارد کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے -

(۱) خداوند عالم قرآن شریف مین ارشاد فرماتا ہے کہ

وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً قَالُوْا وَجَدْنَا عَلَيْهَآ اٰبَآءَنَا وَاللّٰهُ اَمَرَنَا بِهَا ؕ قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ ؕ اَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ؕ (پارہ ۸ / سورہ اعراف)

اور جب وقت وہ کوئی بری بات کرتے ہین تو کہتے ہین کہ ہمنے تو اپنے باپ [illegible] کرتے پایا ہے - اور حق تعالےٰ نے (بھی) ہمکو اسی کا حکم دیا ہے - تم یہ کہدو کہ حق تعالےٰ یقیناً بری باتون کا حکم نہین دیتا کیا تم حق تعالےٰ کے برخلاف وہ کچھ کہتے ہو جو تم نہین جانتے -

(۲) حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ - (پارہ ۸ / سورہ اعراف)

تم کہدو کہ میرے رب نے بری باتون کو وہ کھلی ہون تو اور چھپی ہون تو حرام کیا ہے -

(۳) پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآئِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ج (پارہ ۱۴ / سورہ نحل)

بالتحقیق خداوند عالم عدل کا اور احسان کا اور ذوی القربےٰ کو (اونکے حقوق) دینے کا حکم دیتا ہے - اور برائیون اور بدی اور بغاوت سے منع فرماتا ہے -

(۴) کافی مین بروایت ابو بصیر جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

من زعم ان الله یامر بالفحشاء فقد کذب علی الله و من یزعم ان الخیر و الشر الیہ فقد کذب علی الله۔	جو شخص یہ گمان کرے کہ خدا برائی کا حکم دیتا ہو تو اوسنے خدا پر بہتان باندھا۔ اور جو شخص یہ گمان کرے کہ خیر و شر دونون خدا ہی کی طرف سے ہین تو اوس نے بھی خدا پر افترا کیا۔

(۵) کافی ہی مین بروایت حفص بن قرط حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ۔

من زعم ان الله یامر بالسوء و الفحشاء فقد کذب علی الله۔ (الحدیث)	جو شخص یہ گمان کرے کہ حق تعالے برائی کا حکم دیتا ہی تو اوس نے حق تعالے پر افترا کیا۔

پس اگر کامون کی بھلائی اور برائی عقلی نہ ہوتی تو بعض کو فحشاء و منکر سے اور بعض کو عدل و احسان سے تعبیر کرنا صحیح نہ ہوتا۔ اسلیے کہ اگر تمام کامون کی بھلائی اور برائی کا شرعی ہونا فرض کیا جاے گا تو اوصاف مین باہم تفرقہ کرنا اور بعض کو اچھا اور بعض کو برا کہنا کسی طرح درست نہین ہو سکتا۔

کامون کی بھلائی اور برائی کے عقلی ہونے پر نکتہ چینی اور اوس کا دفعیہ

بعض لوگون نے کامون کی بھلائی اور برائی کے عقلی ہونے پر کچہ شبہے کیے ہین لہذا اونکا دفعیہ مناسب ہے اور وہ کہتے ہین۔

پہلا شبہ۔ یہ کہ اگر کامون کی بھلائی اور برائی کا عقلی ہونا صحیح ہو تو لازم آیگا کہ احسان کی بھلائی اور ظلم کی برائی کا علم اور چار کے دو سے زائد ہونے کا علم یکسان ہو حالانکہ ان چیزونکا علم یکسان نہین ہے کیونکہ چار کے دو سے زائد ہونے مین لوگ شبہ نہین کرتے اور احسان کی بھلائی اور ظلم کی برائی مین لوگ شبہ کرتے ہین۔ پس معلوم ہوا کہ کامون کی بھلائی اور برائی کا عقلی ہونا صحیح نہین ہے۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ کامون کی بھلائی اور برائی کے عقلی ہونے کو لازم نہین ہے

کہ سب چیزون کا علم یکسان ہو اس لیے کہ جس طرح چار کا دو مساوی حصون پر منقسم ہونا عقلی اور یقینی ہے اوسی طرح خدا کا موجود ہونا اور عالم کا حادث ہونا اور مربع کے دو زاویون اور مثلث کے تین زاویون کا مساوی ہونا بھی عقلی اور یقینی ہے حالانکہ ان سب چیزون کا علم یکسان نہین ہے اسلیے کہ چار کے دو مساوی حصون پر منقسم ہونے مین لوگ شبہ نہین کرتے اور خدا کے موجود ہونے اور عالم کے حادث ہونے اور مربع کے دو زاویون اور مثلث کے تین زاویون کے مساوی ہونے مین لوگ شبہ کرتے ہین۔ پس جس طرح کہ لوگون کا ان چیزون مین شبہ کرنا اونکے عقلی اور یقینی ہونے مین قدح نہین کرسکتا اسی طرح احسان کی بھلائی اور ظلم کی برائی مین لوگون کا شبہ کرنا بھی اوسکے عقلی اور یقینی ہونے مین قدح نہ کرے گا۔

دوسرا شبہہ۔ یہ کہ اگر جھوٹ کی برائی کا عقلی ہونا صحیح ہو تو لازم آئے گا کہ ایسے جھوٹ کا اختیار کرنا بھی برا ہو جو نبی یا امام کو کسی ظالم کے ہاتھ سے رہا کرائے یا کسی عالم دین کو کسی کافر کے پنجے سے چھوڑائے لکن ایسے جھوٹ کا برا ہونا باطل ہے اسلیے کہ اوسکا اختیار کرنا لازم ہے اور جس کام کا اختیار کرنا لازم ہو اوسکا بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہے۔ پس جھوٹ کی برائی کا عقلی ہونا صحیح نہ ہوگا۔

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ سچ بولنے کی بھلائی سے نبی و امام کے رہا کرانے اور عالم دین کے چھوڑانے کی بھلائی کہین زائد ہے۔ اسی طرح جھوٹ بولنے کی برائی سے اون بزرگوارون کے رہا نہ کرانے کی برائی بھی کہین زائد ہے۔ اور جبکہ آدمی کے لیے ایسی دو بڑی باتین پیش آجاتی ہین جس مین سے ایک کا اختیار کرنا ضروری ہو تو اوس بات کا اختیار کرنا لازم ہوتا ہے جس مین برائی کم ہو۔ پس صورت مذکورہ مین جھوٹ بولنے کا اختیار کرنا لازم ہوگا اسلیے کہ رہا نہ کرنے کی برائی سے اوسکی برائی کم ہے کیونکہ اوسکے اختیار کرنے مین ایسی مصلحت ہے جو سچ بولنے کی مصلحت سے کہین زائد ہے۔ اور باوجود اسکے جھوٹ بولنے کی برائی کے عقلی ہونے مین کسی قسم کی قدح لازم نہ آئیگی اسلیے کہ جس کام کا اختیار کرنا محض کسی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاے اوسکا بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا ضروری نہین ہے۔

تیسرا شبہ - یہ کہ اگر سچ بولنے کی بھلائی اور جھوٹ بولنے کی برائی کا عقلی ہونا صحیح ہو تو جھوٹ بولنے کا بھلا ہونا یا سچ بولنے کا برا ہونا لازم آئے گا۔ مثلاً کوئی شخص جھوٹ بولنے کا وعدہ کرے اب اگر اوسکے لیے سچ بولنے کا بھلا ہونا فرض کیا جائے گا تو جھوٹ بولنے کا بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر جھوٹ بولنے کا برا ہونا فرض کیا جائے گا تو سچ بولنے کا برائی کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔ لیکن بھلے کام کا برا ہونا اور برے کام کا بھلا ہونا باطل ہے پس سچ بولنے کی بھلائی اور جھوٹ بولنے کی برائی کا عقلی ہونا بھی باطل ہوگا۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ مین اگرچہ برائی اور بھلائی دونون کے پہلو موجود ہین لیکن برائی کے پہلو زائد ہین اس لیے کہ وعدہ پر عمل کرنے مین دو برائیان لازم آتی ہین

ایک جھوٹ بولنے کا ارادہ کرنا۔

دوسرے جھوٹ بولنا۔

اور وعدہ خلافی کرنے مین دو بھلائیان حاصل ہوتی ہین۔

ایک جھوٹ کے ارادہ کا چھوڑنا۔

دوسرے جھوٹ کا چھوڑنا۔

اور جبکہ انسان کے لیے ایسے دو امر پیش آجائین جس مین ایک کا اختیار کرنا ضروری ہو تو ایسے امر کا اختیار کرنا لازم ہوگا جس مین برائی کا پہلو کم اور بھلائی کا پہلو زائد ہو۔ پس صورت مذکورہ مین وعدہ خلافی کا اختیار کرنا لازم ہوگا تاکہ ایک برائی کے ساتھ دو بھلائیان حاصل ہون۔ اور وعدہ پر عمل کرنا صحیح نہ ہوگا تاکہ ایک بھلائی کے ساتھ دو برائیان حاصل نہ ہون۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس صورت مین بھی سچ اپنی بھلائی پر اور جھوٹ اپنی برائی پر باقی ہی اگرچہ ہلکے گناہ کا بھاری گناہ کے مقابلہ مین اختیار کرنا اور بڑی نیکی کا چھوٹی نیکی کے مقابلہ مین اختیار کرنا حکیمانہ رفتار اور عاقلانہ کردار ہے۔

چوتھا شبہ - یہ کہ بندہ اپنے کامون کے صادر کرنے مین مجبور ہے اور جو شخص کہ اپنے کامون کی

صادر کرنے مین مجبور ہے اُسکے کسی کام کا عقلی بھلائی یا بُرائی کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہین ہے لہذا بندہ کے کسی کام کا اُن دونون کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ بندہ کا اپنے کامون کے صادر کرنے مین مختار ہونا عنقریب بیان کیا جائیگا اور جب کہ اوس کا فاعل مختار ہونا ثابت ہوا تو اوسکے کامون کا عقلی بھلائی اور بُرائی کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا۔

(خدا کی عدالت اور حکمت)

خدا کے عادل اور حکیم ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ کسی قبیح فعل اور بُرے کام کو اختیار نہین کرتا اور کسی واجب فعل اور ضروری کام کو ترک نہین کرتا۔ پس جس طرح کہ توحید اوسکی ذات کی لیے کمال ہے اوسی طرح عدالت اوسکے افعال کے لیے کمال ہے اور جس طرح کہ اسکی ذات ہر ایک قسم کے نقصان اور عیب سے منزہ اور پاک اور ہر طرح کے کمال کے ساتھ موصوف ہے اوسی طرح اوسکے افعال بہی ہر طرح کی بدی اور بُرائی سے منزہ اور پاک ہین اور ہر ایک قسم کی خوبی اور بھلائی کی ساتھ موصوف ہین۔ **اور** اس مقام پر قبیح سے وہ بُرا کام مراد ہے جسکے کرنے والے کی مذمت اور بُرائی کرنا اور اوسکے نہ کرنے والے کی مدح اور تعریف کرنا صحیح ہو جیسے ظلم کرنا۔ **اور** واجب سے وہ بھلا کام مراد ہے جسکے کرنے والے کی مدح اور تعریف کرنا اور اوسکے نہ کرنے والے کی مذمت اور برائی کرنا صحیح ہو جیسے خدا کا شکر کرنا جیسا کہ فعل کے معنی اور قسمون کی بحث مین بیان ہوا۔

اور ہر ایک کام کا خوبی اور بھلائی یا بدی اور بُرائی کے ساتھ موصوف ہونا کامون کی بھلائی اور برائی کے عقلی ہونیکی بحث مین معلوم ہو چکا ہے۔ **اور** حق تعالے سے قبیح فعل اور بُری کام کے صادر نہ ہونے اور واجب فعل اور ضروری کام کے صادر ہونے پر کئی امرون کے ساتھ استدلال کر سکتے ہین۔

پہلا امر۔ یہ کہ خدا کو کسی قبیح فعل اور بُرے کام کی حاجت نہین ہے اور بُرے کام کی بُرائی اور اپنے محتاج نہ ہونے کو وہ بخوبی جانتا ہے اور جو شخص کہ کسی بُرے کام کی حاجت نہ رکہتا ہو

اور اوسکی برائی اور اپنے محتاج نہ ہونے کو بخوبی جانتا ہو اوس سے برے کام کا صادر ہونا محال ہی
پس خدا سے کسی برے کام صادر ہونا اور ضروری کام کا صادر نہ ہونا محال ہوگا۔

دوسرا امر- یہ کہ خداوند عالم قادر و مختار ہے اور جو شخص کہ قادر و مختار ہوتا ہے وہ کسی کام کو اوسی وقت اختیار کرتا ہے جبکہ اوسکا محتاج ہو یا اوسکے کرنے مین کوئی مصلحت ہو یا اوس کام کی برائی کو نہ جانتا ہو لیکن خدا کسی برے کام کا محتاج نہین ہے اور نہ اوسکے کرنے مین کوئی مصلحت ہے اور اوسکی برائی کو بھی جانتا لہذا اوس سے کسی برے کام کا صادر ہونا اور بھلے کام کا صادر نہ ہونا غیر ممکن ہوگا۔

تیسرا امر- یہ کہ اگر خدا سے بُرے کام کا صادر ہونا ممکن ہوگا تو کسی نبی کی نبوت کا ثابت ہونا محال ہو جائے گا اسلیے کہ جب خدا سے برے کام کا صادر ہونا ممکن ہوا تو یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ کسی جھوٹے آدمی کے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کرے لیکن نبی کی نبوت کا ثابت ہونا یقیناً ضروری ہے لہذا اوس سے برے کام کا صادر ہونا محال ہوگا۔

اسی طرح اگر خدا سے کسی برے کام کا صادر ہونا ممکن ہو تو جائز ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کو رسول بنا کر بھیجدے جسکے دین مین شیطان کی عبادت اور شراب کا پینا یا نبیون کا قتل کرنا واجب اور نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا حرام ہو۔ لیکن ایسے شخص کا رسول بنا کر بھیجنا یقیناً درست نہین ہے۔ پس اوس سے کسی برے کام کا صادر ہونا بھی یقیناً درست نہ ہوگا۔

چوتھا امر- یہ کہ اگر خدا سے کسی برے کام کا صادر ہونا محال نہ ہوگا تو ممکن ہوگا کہ بہشت و دوزخ کے موجود ہونے اور اچھے کام پر ثواب دینے اور برے کام پر عذاب کرنے اور قیامت آنے وغیرہ کی خبر غلط ہو لیکن بہشت اور دوزخ اور ثواب اور عذاب اور قیامت وغیرہ کی خبر یقیناً صحیح ہے لہذا اوس سے برے کام کا صادر ہونا محال ہوگا۔

پانچوان امر- یہ کہ بہت سی آیتون سے بھی حق تعالے کا عادل و حکیم ہونا مستفاد ہوتا ہے۔ اس مقام پر بعض آیتون کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

پہلی آیت - خداوند عالم قرآن شریف مین ارشاد فرماتا ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْیِ ج یَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ط (پارہ ۱۴ سورہ نحل)

بالتحقیق خداوند عالم عدل اور احسان کا اور ذوی القربیٰ کو (اونکے حقوق) دینے کا حکم دیتا ہے اور برائیون اور بدی اور بغاوت سے منع فرماتا ہے تمکو نصیحت کرتا ہے کہ تم نصیحت حاصل کرو۔

پس کیونکر ممکن ہے کہ خداوند عالم لوگون کو تو عدل و احسان کا حکم دے اور فحشاء و منکر سے منع کرے اور خود خلاف عدل و احسان پر عمل کرے اور منکرات کو بجالاے۔ حالانکہ یہ امر نہایت ہی قبیح ہے چنانچہ وہ (پروردگار عالم) خود ارشاد فرماتا ہے۔

اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ۔ (پارہ ۱ سورہ بقر)

کیا تم لوگون کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور خودکو فراموش کرجاتے ہو۔

کیا یہ ہوسکتا ہے کہ جس امر پر خداوند عالم لوگون کو سرزنش فرماے اوسپر خود ہی عمل کرے۔ پس معلوم ہوا کہ جب خداوند عالم عدل و احسان کا حکم دیتا اور فحشاء و منکر سے منع کرتا ہے تو خود بھی صفت عدل و احسان سے متصف ہوگا اور فحشاء و منکر کو بجا نہ لاے گا۔

دوسری آیت - خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ ط (پارہ ۶ سورہ مائدہ)

اور اگر فیصلہ کرو تو اون کے مابین انصاف و عدالت سے فیصلہ کرو۔ بیشک اللہ عدل و انصاف کرنے والون کو دوست رکھتا ہے۔

تیسری آیت - خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ قف (پارہ ۸ سورہ اعراف)

تم کہہ دو کہ میرے پروردگار نے تو عدالت کا حکم دیا ہے

قسط کے معنی عدل کے ہین۔ پس اوسکا عادل ہونا ثابت ہوا۔ کیونکہ جب وہ قسط (عدل) کا حکم دیتا ہے اور مقسطین (عدل کرنے والون) کو دوست رکھتا ہے تو وہ خود ضرور عادل ہوگا۔

چوتھی آیت خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ الْبَيِّنٰتُ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ (پارہ ۲ سورہ بقر)

پھر بعد اسکے کہ تمہارے پاس کھلی ہوئی نشانیاں آچکی ہین اگر تم لغزش کرو تو یہ سمجھ لو کہ اللہ زبردست (اور) حکمت والا ہے۔

پانچوین آیت۔ خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

كَذٰلِكَ يُوْحِيْٓ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ ۙ اللّٰهُ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (پارہ ۲۵ سورہ شوریٰ)

زبردست حکمت والا خدا اسی طرح تمہاری طرف وحی کرتا ہے اور اسی طرح اونکی طرف (وحی کیا کرتا تھا) جو تم سے پہلے تھے۔

چھٹی آیت۔ خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

اِنَّ رَبَّكَ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (پارہ ۱۲ سورہ یوسف) یقیناً تمہارا پروردگار صاحب علم وحکمت ہے۔

ان آیتون مین خداوند عالم کے حکیم ہونے کا ذکر اور فعل حکیم چونکہ حکمت سے خالی نہین ہوتا اسلیے اوس (خدا) سے قبیح اور عبث کام صادر نہ ہوگا۔

ساتوین آیت۔ حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے۔

وَاَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ ۚ (پارہ ۴ سورہ آل عمران)

اور یقیناً اللہ (اپنے) بندون کے حق مین ظالم نہین ہے۔

آٹھوین آیت۔ خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

ذٰلِكَ اَنْ لَّمْ يَكُنْ رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ (پارہ ۸ سورہ انعام)

یہ (رسولون کا بھیجنا) اسلیے ہے کہ تمہارا رب بستیون کو ظلم سے (ناحق) برباد نہین کرتا۔

نوین آیت۔ خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۚ (پارہ ۵ سورہ نساء) بیشک خداوند عالم ذرہ بھر ظلم نہین کرتا۔

ان آیات سے یہ معلوم ہوا کہ خداوند عالم اپنے بندون پر ظلم نہین کرتا۔ اور ظلم خلاف عدل ہے کیونکہ

شی کو برمحل رکھنا عدل اور بے محل رکھنا ظلم ہے پس جب خداوند عالم ظالم نہین ہے تو لا محالہ عادل ہوگا
چھٹا امر- احادیث کثیرہ مین بھی حق تعالےٰ کے عادل و حکیم ہونے کی تصریح موجود ہے جنمین
بعض احادیث کا اس مقام پر تذکرہ کیا جاتا ہے۔

(۱) حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ۔

ان اساس الدین التوحید والعدل الحدیث ۔ اصل دین توحید اور عدل خدا کا اقرار ہے۔

(۲) جو دعائین کہ معصومین علیہم السلام سے نقل ہوئی ہین اونمین جا بجا منقول ہے کہ۔

عدل فی الحکم قائم بالقسط لاجور فی حکمہ ولاحیف۔ خداوند عالم اپنے حکم مین عادل ہے اوسکے حکم مین کسی قسم کا ظلم نہین ہے۔ انتہیٰ بحاصلہ۔

اور ان سب تقریرون کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کے لیے اچھے کامون کے صادر کرنیکی مصلحت
موجود ہے اور اوس کے صادر کرنے سے کوئی امر مانع نہین ہے۔
اسی طرح خدا کے لیے برے کامون کے صادر کرنے سے مفسدہ مانع ہے اور خدا کو بری کامونکی
حاجت نہین ہے اور وہ ہر ایک کام کی بھلائی اور برائی کو بخوبی جانتا ہے اور ہر ایک کام کے
صادر کرنے یا نہ کرنے پر پوری قدرت اور کامل اختیار رکھتا ہے اور اس امر کو ہر ایک معمولی عقل
والا بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ جو شخص اچھے کام کی بھلائی اور برے کام کی برائی کو جانتا ہو اور
اوسکے اختیار کرنے یا نہ کرنے پر پوری قدرت بھی رکھتا ہو اور باوجود اسکے وہ کسی چیز کا محتاج بھی نہ ہو
تو اوس سے اچھے کام کا صادر ہونا ضروری ہوگا اور برے کام کا صادر ہونا محال اور غیر ممکن ہوگا
پس خدا سے بھلے اور اچھے کامون کا صادر ہونا ضروری اور برے کامون کا صادر ہونا محال
اور غیر ممکن ہوگا۔ ایسی صورت[۱] مین خدا کو ہر ایک برے کام کا فاعل قرار دینا بالکل خلاف عقل ہوگا

[۱] بعض لوگون نے محض اپنے اس اصول پر کہ خدا کے سوا کسی دوسری چیز کا فاعل ہونا جائز نہین ہی ہر ایک برائی کو خدا ہی کا فعل ٹھہرایا ہے اور چونکہ اس قول کا ضعیف اور بے بنیاد ہونا ہماری مفصل تقریرون سے ظاہر ہو چکا ہے اس لیے یہان پر اس خیال کے باطل کرنے کی طرف توجہ کرنا غیر ضروری ہے ۱۲

اور چونکہ برے کام کا ممکن ہونا اور حق تعالے کا ہر ایک ممکن پر قادر ہونا معلوم ہے اور رسالۃ التوحید مین اوسکی مفصل شرح کی گئی ہے لہذا خدا کا برے کام پر قادر ہونا بہی ضروری ہوگا۔ لکن باوجود قدرت کے خدا اوسکو صادر نہین کرتا اسلیے کہ اوسکا صادر کرنا حکمت کے خلاف ہے جیساکہ اوپر بیان ہوچکا ہے۔ اور برے کام پر قدرت[۱] کے حاصل ہونے سے کسی قسم کی خرابی لازم نہین آتی بلکہ اوسپر قادر نہ ہونے کی صورت مین خدا کا عاجز اور ناقص ہونا لازم آتا ہے۔ اور جبکہ خدا کے کامون کا بھلائی اور خوبی کے ساتہ موصوف ہونا اور ہر قسم کی برائی اور بدی سے منزہ ہونا معلوم ہوا تو اب اوسکے بعض کامونکا جن مین بعض لوگون کو کسی قسم کا غلط خیال پیدا ہوگیا ہے بیان کرنا مناسب ہے چنانچہ وہ کئی مسئلون مین بیان کیے جاتے ہین۔

پہلا مسئلہ خدا کے کامون مین غرض اور غایت کا موجود ہونا اور اونکا عبث اور بیکار نہ ہونا

چونکہ حق تعالے کا قادر و مختار اور حکیم مطلق ہونا ثابت ہوچکا ہے لہذا اوس سے کوئی ایسا کام صادر نہین ہوسکتا جسکے لیے کوئی غرض اور غایت نہ ہو اسلیے کہ جس فاعل مختار کے کام مین کوئی غرض اور غایت نہین ہوتی وہ حکیم نہین ہوسکتا بلکہ وہ سفیہ اور بے وقوف کہلاتا ہے البتہ اوسکے ہر ایک کام یا اوس (کام) کی غرض اور غایت پر بندون کا مطلع ہونا ضروری نہین ہے۔ ازبسکہ اس مقام پر بعض لوگون نے بہت کچھ چون وچرا کی ہے اور حکیم مطلق کے کامون کا سفیہ بندون کے کامون کی طرح بدون کسی غرض اور غایت کے صادر ہونا تجویز کیا ہے اسلیے

---

[۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ خدا کسی برے کام کے صادر کرنے پر قدرت نہین رکھتا اسلیے کہ ایسے کام کا صادر ہونا خدا کی نادانی یا حاجت پر دلالت کریگا حالانکہ خدا کا عالم اور بے نیاز ہونا ثابت ہوچکا ہے۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ قدرت کے لیے صادر ہونا لازم نہین ہے اور خدا کی نادانی یا حاجت اوسی وقت لازم آسکتی ہے جبکہ وہ کسی بری کام کا صادر ہونا فرض کیا جاے حالانکہ اوسکا صادر ہونا محال ہے پس وہ باوجود قدرت کے اوسکو صادر نہین کرتا اور اگر خدا کا قادر ہونا فرض نہ کیا جایگا تو اوس (خدا) کا عاجز ہونا لازم آیگا اور عاجز ہونا نقص ہے لیکن خدا کا ناقص ہونا محال اور ہر ایک کمال کے ساتہ موصوف ہونا ضروری ہے لہذا اوسکا برے کام پر قادر ہونا ضروری ہوگا ۱۲

اس مہم کام اور ضروری مقصد کے مفصل لکھنے اور مخالفانہ حملون کے دفع کرنیکی ضرورت ہوئی لیکن مقصود سے پہلے بعض ایسے مقدمون کا بیان کر دینا مناسب ہے جنکے بعد اصلی مطلب کا سمجھنا سہل و آسان ہو جاے اور وہ کئی ہین۔

پہلا مقدمہ۔ یہ کہ کسی کام کی غایت وہ چیز کہلاتی ہے جسکی وجہ سے وہ (کام) صادر ہوتا ہے خواہ اوسکا کرنے والا فاعل مختار ہو یا نہ ہو۔ **اور** کسی کام کی غرض وہ چیز کہلاتی ہے جسکی وجہ سے فاعل مختار[۵۱] اوس (کام) کو صادر کرتا ہے پس فاعل مختار کے کام مین ایک ہی چیز کو غرض اور غایت سکتے ہین **البتہ** فاعل مضطر[۵۲] کا فعل جس چیز کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اوسکو فقط غایت کہتے ہین اور غرض نہین کہتے۔ **اور** کسی کام کی مصلحت و منفعت وہ کہلاتی ہے جو اوس (کام) سے حاصل ہو جاے اگرچہ اوسکی وجہ سے کام نہ کیا گیا ہو خواہ اوس کام کا کرنے والا مختار ہو یا مضطر۔ پس خدا کے کامون مین جو مصلحت ہوگی اوسی کو غرض و غایت بھی کہین سکے اسلیے کہ اوسکے کام مین جو مصلحت فرض کیجایگی وہ اوسکے ارادہ سے موجود ہوگی اور جو مصلحت کہ ارادہ سے موجود ہو اوسکو غرض اور غایت بھی کہتے ہین۔ **البتہ** ممکن ہے کہ ہر ایک مصلحت کو اصلی غرض و غایت نہ کہین جیسے نبی کے بھیجنے کی اصلی غرض یہ ہے کہ وہ لوگون کو دین کی طرف ہدایت کرے مگر نبی سے اسکے علاوہ بھی ایسی منفعتین حاصل ہوتی ہین جو ہدایت مین داخل نہین ہو سکتین جیسے کسی قسم کا دنیوی نفع۔

اور بندون کے اختیاری کامون کی مصلحت اگر اونکے ارادہ و اختیار سے حاصل ہوگی تو اوسکو غرض اور غایت بھی کہین گے لیکن ہر ایک مصلحت کا غرض ہونا لازم نہ ہوگا اس لیے کہ اگر اونکے اختیاری کامون سے کوئی ایسی منفعت حاصل ہوگی جسکا اونہون نے ارادہ نہین کیا تو اوسکو مصلحت اور غایت کہین گے اور غرض نہ کہین گے۔ **اور** اضطراری کام مین جو منفعت

---

۵۱ فاعل مختار وہ ہے جو اپنی خواہش اور ارادہ سے کام کرے جیسے لکھنا۔ پڑھنا وغیرہ ۱۲

۵۲ فاعل مضطر وہ ہے جو اپنے کام مین مجبور ہو جیسے سورج کا نکلنا۔ چمکنا وغیرہ ۱۲

فرض کیجائیگی وہ بھی مصلحت اور غایت کہلائیگی اور اوسکا غرض کہنا صحیح نہ ہوگا - اور کسی کام کا مفسدہ وہ مضرت کہلاتی ہے جو اوس کام سے حاصل ہو جاے اگرچہ اوسکی وجہ سے کام نہ کیا گیا ہو خواہ اوسکا کرنے والا مختار ہو یا مضطر لیکن خدا کے کامون مین مفسدہ نہین ہو سکتا جسکی وجہ ظاہر ہے اور اوسکا انشاءاللہ تعالے آیندہ تفصیلی ذکر کیا جائیگا - اور بندون کے اختیاری کامونکا مفسدہ اگر اونکے ارادہ و اختیار سے حاصل ہوگا تو اوسکو غرض اور غایت بھی کہین گے لیکن ہر ایک مفسدہ کا غرض ہونا لازم نہ ہوگا اسلیے کہ اگر اونکے اختیاری کامون سے کوئی ایسی مضرت حاصل ہوگی جسکا اونہون نے ارادہ نہین کیا تو اوسکو مفسدہ اور غایت کہینگے اور غرض نہ کہینگے - اور اضطراری کام مین جو مضرت فرض کیجائیگی وہ بھی مفسدہ اور غایت کہلاے گی اور اوس کا غرض کہنا صحیح نہ ہوگا -

اور عبث سے وہ فضول کام مراد ہوتا ہے جسکے لیے اوسکے کرنے والے کے نزدیک کوئی غرض اور غایت نہ ہو اگرچہ اوس سے کوئی اتفاقی مصلحت بھی حاصل ہو جاے جیسے مجنون کا پرنالہ سے پانی گرانا اگرچہ اوس سے کسی درخت یا کسی پیاسے کے لیے نفع بھی حاصل ہو جاے -

دوسرا مقدمہ - یہ کہ فاعل کی ذات[1] اپنے کام کی خود ہی غرض اور غایت نہین ہو سکتی -

---

[1] بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالے کی مقدس ذات اپنے کامون کی خود ہی غرض اور غایت ہوتی ہے اسلیے کہ تمام ممکن چیزین اوسی کی طرف مستند ہین پس اگر خدا کی ذات کے علاوہ کسی دوسری شے کا غرض اور غایت ہونا فرض کیا جاے گا تو اوس غرض و غایت کی غایت اور غرض مین کلام کیا جائیگا پس اگر یہ سلسلہ خدا کی مقدس ذات کیطرف منتہی نہ ہوگا تو دور یا تسلسل لازم آئیگا اسلیے کہ اگر دوسری غایت کے لیے پہلی غایت کا غایت ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور اگر ہر ایک غایت کے لیے کسی جداگانہ غایت کا ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا اور وہ دونون محال ہین جسکی رسالہ التوحید مین شرح کی گئی ہے اور اس رسالہ مین بھی ذکر ہو چکا ہے پس ضرور ہوا کہ یہ سلسلہ خدا کی مقدس ذات کی طرف منتہی ہو لہذا کامون کے لیے خود فاعل کا غایت و غرض ہونا ثابت ہوا - اسکے علاوہ خدا کی ذات اپنے فاعل ہونے مین ایسا اعلے درجہ رکھتی ہے جس سے کوئی اعلے درجہ ہو نہین سکتا - پس اگر اوسکو کسی دوسری چیز کی طرف حاجت ہوگی تو اوسکا اپنے فاعل ہونے مین ناقص ہونا لازم آئیگا اور یہ لازم نہین ہے کہ غرض و غایت ہمیشہ فاعل کی ذات کے علاوہ ہی ہوا کرے پس اگر غایت کوئی ایسی چیز فرض کیجاے جو خود سے قائم ہو اور اوس سے کسی ذاتی کام کا صادر ہونا فرض کیا جاے تو ایک ہی

اسلیے کہ فاعل کی ذات اوسکے کام پر مقدم ہوتی ہے اور کام کی غایت اور غرض اوس کام سے متوخر ہوتی ہے کیونکہ فاعل اپنے کام کو اوسکے حاصل کرنیکے لیے صادر کرتا ہے اور جس چیز کے حاصل کرنے کے لیے کوئی کام کیا جاتا ہے تو اوس چیز کا اوس کام سے متوخر ہونا لازم ہی اب اگر فاعل کی ذات کا غایت اور غرض ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک ہی شئے کا مقدم اور متوخر ہونا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - امر کا فاعل اور غایت ہونا ضروری ہوگا پس اسی طرح خدا کی مقدس ذات بھی اپنے کاموں کے لیے خود ہی فاعل اور غرض ہو سکتی ہے - اسکے علاوہ یہ امر ہے کہ اگر خداوند عالم کے کاموں کی کوئی دوسری چیز غرض اور غایت فرض کیجائیگی تو اعلے درجہ کے فاعل کا ادنے درجہ کی چیز کے لیے کسی کام کو صادر کرنا لازم آئیگا حالانکہ اعلے درجہ کا فاعل کسی ادنے کے لیے ہرگز کوئی کام نہین کر سکتا اور نہ اوسکا اپنے کمال کو ادنے سے حاصل کرنا لازم آئیگا اور عالم کی چیزون مین جو بیشمار - اور عجیب و غریب فائدے محسوس ہوتے ہیں یا عقل اونکو تجویز کرتی ہے وہ خدا کے کامون کی غرض اور غایت نہین ہین بلکہ وہ خدا کے کامون کی مصلحتین ہین جو اوسکی ذات کے کامل اور خیر محض ہونیسے پیدا ہوتی ہین اور خود خدا اونکو اپنے ذاتی علم سے جانتا بھی ہے اور اونپر راضی بھی ہے لیکن اوسنے اپنے کامونکو اونکے لیے نہین صادر کیا ہے جس طرح کہ چاند - سورج سے اگرچہ لوگونکو بہت کچھہ فائدے ہوتے ہین مگر اون دونون کے فعل کے لیے وہ فائدے غرض نہین ہین بلکہ وہ دونون محض اپنے کمال کے محفوظ رکھنے کے لیے اپنے کامون مین مصروف ہین اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ کام کی غرض اور غایت کا اوس سے موخر ہونا بیان ہوچکا ہے پس خود فاعل کا غرض و غایت ہونا غیر معقول ہی اور ہر ایک غایت کا خدا کی طرف مستند ہونا درست نہین ہے اسلیے کہ بندون کے کامونکی جو غرض و غایت ہوتی ہے وہ بندون کی طرف مستند ہوتی ہے - اسکے علاوہ یہ امر ہے کہ ہر ایک غرض و غایت کا فاعل کی طرف مستند ہونا بھی ضرور نہین ہے ممکن ہے کہ کسی کام کی غرض و غایت کسی دوسری شے کی طرف مستند جیسے بادشاہ کا تخت پر بیٹھنا پس تخت کا بنانا بڑھئی کا کام ہے اور اوسپر بیٹھنا بادشاہ کا کام ہے جو بڑھئی کے کام کی غایت و غرض ہے - اسی طرح ہر ایک ماہیت کے لیے کچھہ لوازم ہین جو اوس سے جدا نہین ہوتے پس ممکن ہے کہ کسی ماہیت کے پیدا کرنے کی غرض و غایت اوسکے لوازم قرار پائین - اسی طرح ممکن ہے کہ کوئی کام اصل مقصود بھی ہو اور باوجود اسکے کسی دوسرے کام کی غرض اور غایت بھی ہو مثلاً مسافت کے طے کرنے کی غرض کسی دوست کی ملاقات ہو اور دوست کی ملاقات کی غرض و غایت اپنے دل کا خوش کرنا قرار دیا جاے پس اس صورت مین دل کا خوش کرنا اصلی مقصود ہے اور باوجود اسکے اوسپر کام اور غایت دونون صادق آتے ہین - پس ہر ایک غرض اور غایت کا خدا کی طرف منتہی کرنا ضروری نہ ہوا -

اور اعلے درجہ کے فاعل کا ناقص ہونا اوسوقت لازم آتا ہے جبکہ وہ کسی کمال کو ادنے درجہ کی چیز سے حاصل کرے اور اعلے درجہ کے فاعل کا کسی ادنے چیز کو نفع پہنچانا ہرگز اوسکے ناقص ہوجانیکو مقتضی نہین ہے بلکہ اوسکے اعلے ہونے کی علامت ہے - اور کسی غایت کو از خود قائم فرض کرنا اور اوس سے کسی ذاتی کام کے صادر ہونیکا فرض کرنا اور اس صورت مین فاعل کی ذات کو غرض و غایت فرض کرنا اور پھر اوسپر خداوند عالم

لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ **ہان** فاعل کو اپنے کام کی غرض وغایت کا پہلے سے معلوم ہونا ضروری ہی ورنہ اوسکے حاصل ہونے کا ارادہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ **فرض** کرو کہ زید کو اپنے دوست کی ملاقات کیلیے ایک میل کی مسافت کا طے کرنا مطلوب ہے پس اس صورت مین زید فاعل ہوگا اور مسافت کا طے کرنا اوسکا کام ہوگا اور دوست کی ملاقات اوس (کام) کی غرض وغایت ہوگی اور زید اپنے کام پر مقدم ہوگا اور دوست کی ملاقات اوس کام سے موخر ہوگی۔ ایسی صورت مین اگر خود زید کا مسافت کے طے کرنیکے لیے غرض اور غایت ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک ہی شے یعنی زید کا فاعل ہونیکی حیثیت سے مقدم ہونا اور غایت وغرض ہونیکی حیثیت سے موخر ہونا لازم آئیگا جو محال ہے اسکے علاوہ زید کی ذات کا مسافت کے طے کرنے سے پہلے موجود ہونا فرض کیا گیا ہے اب اگر اوسی کا غایت وغرض ہونا فرض کیا جائیگا تو تحصیل حاصل[ف] بہی لازم آئیگی جو محال ہے **البتہ** یہ ممکن ہے کہ زید اپنی خوشی کے حاصل کرنیکے لیے مسافت کو طے کرے اور اپنے دوست کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔قیاس کرنا محض فرضی اور وہمی باتین ہین جنسے کوئی واقعی ثمر حاصل نہین ہو سکتا بلکہ ایسی دور از کار باتون کو واقعیت سے کسی قسم کا لگاو بہی نہین ہے اسلیے کہ غایت وغرض وہی چیز ہوتی ہے جو کسی کام سے حاصل ہو پس اگر کوئی شے اپنے کام سے پہلے موجود ہوگی تو وہ کام سے حاصل نہ ہوگی لہذا اوسکو کام کی غرض وغایت قرار دینا محض بے معنی بات ہوگی۔ پس ہم بہی کہہ سکتے ہین کہ اگر سپیدی کا از خود قائم ہونا اور اوسمین سیاہی کے تمام آثار کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسپر ایک ہی وقت مین سپیدی و سیاہی دونون صادق آئینگے مگر ہمارے اس فرض کرنے سے کوئی واقعی فائدہ حاصل نہین ہو سکتا اور عالم کی چیزون کے بیشمار فائدون کو محض مصلحتون اور اتفاقی باتون مین داخل کرنا اور غرض وغایت سے خارج کرنا کسی طرح درست نہین ہے ورنہ لازم آئیگا کہ خدا اون فائدون اور عجیب وغریب مصلحتون پر مدح اور شکر کا مستحق نہ ہو بلکہ جس طرح سورج ۔ چاند ۔ پانی ۔ آگ سے لوگون کے لیے فائدے حاصل ہوتے ہین اور باوجود اسکے یہ چیزین مدح وشکر کی مستحق نہین ہوتین اسی طرح خدا بہی مدح وشکر کا مستحق نہ ہوگا اور اس صورت مین خدا کا حکیم مطلق کہنا بہی صحیح نہ ہوگا لیکن سلیم عقلین اس غیر معقول امر پر کسی طرح راضی نہین ہو سکتین اور حکیم مطلق کو اوسکی ناقص اور محتاج اور بے شعور مخلوقات پر جو اپنی خدمتون کے انجام دینے مین اوسکے ازلی ارادہ کے تابع ہین اور بدون اوسکی مرضی کے کوئی کام اونسے صادر نہین ہو سکتا قیاس کرنا بالکل بے معنی اور لاطائل قیاس ہے۔ پس حق یہ ہے کہ خداوند عالم کے ہر ایک کام کے لیے حکیمانہ غایتین اور فیاضانہ مصلحتین موجود ہین۔ جو اوسکے علم و ارادہ سے صادر ہوی ہین اور اوسکی تمام کامونکو بے غرض اور غایت کے قرار دینا اعلے درجہ کی نادانی ہے ۱۲

[ف] موجود چیز کا حاصل کرنا ۱۲

ملاقات کرے مگر اس صورت مین زید کی خوشی کا غرض و غایت ہونا لازم آئیگا جو پہلے سے موجود نہین ہو سکتی بلکہ کام کے بعد حاصل ہوگی اور خود زید کی ذات کا غرض و غایت ہونا صحیح نہ ہوگا

تیسرا مقدمہ - یہ کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین کہ اختیاری کام وہی ہے جسکے کرنے اور نہ کرنے سے قدرت متعلق ہو سکتی ہو اور جزمی ارادہ کے بعد اوسکے ہونے یا نہ ہونے کا ضروری اور واجب ہو جانا اوسکے اختیاری کام ہونے مین کسی قسم کی خرابی پیدا نہین کر سکتا پس معلوم ہوا کہ خداوند عالم اگرچہ کسی اچھے کام کو اپنی حکمت کی وجہ سے ترک نہین کرتا بلکہ اوسکا صادر ہونا ضروری ہوتا ہے لیکن وہ کام ممکن ہی رہتا ہے اور قدرت کے لحاظ سے اوسکا کرنا اور نہ کرنا دونون غیر ضروری ہوتے ہین - یہی وجہ ہے کہ ممکن کام کا بجا لانے والا تعریف یا مذمت کا مستحق ہوتا ہے پس اگر اوسکا یہ کام اختیاری نہ ہوتا تو وہ اوسکے کرنے یا نہ کرنے پر تعریف یا مذمت کا مستحق نہ ہوتا پس فاعل کا کسی اختیاری کام سے دوسرے کو نفع پہونچانا اور نفع پہونچانے کو اپنے کامون کی غرض اور غایت قرار دینا بالکل بے عیب ہوگا - اور فاعل اوسکے اختیار کرنے مین تعریف اور مدح کا مستحق ہوگا اور جبکہ اوسکا کسی حکیم سے صادر ہونا فرض کیا جاے گا تو اوسکا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم نہ آئیگا پس حکیم مطلق اگرچہ بے نیاز ہے لیکن اوس سے کسی اختیاری کام کا حکمت اور ارادہ سے صادر ہونا اوسکے محتاج ہونے کی دلیل نہ ہوگی پس جسطرح کہ خدا نے اپنی حکمت سے آسمان اور زمین اور باقی مخلوقات کو اپنے ارادہ و اختیار سے پیدا کیا ہے اور وہ خدا کے محتاج ہونیکی دلیل نہین ہے اسی طرح خدا کا اپنی مخلوق کو اپنی حکمت و ارادہ سے نفع پہونچانا اور اوسکو اپنے کامونکی غرض اور غایت قرار دینا بھی اوسکے محتاج ہونے[1] کی دلیل نہ ہوگی -

---

[1] بعض لوگون نے خیال کیا ہے کہ نفع پہونچانا فاعل کے محتاج اور ناقص ہونے کی دلیل ہے لہذا اگر خدا کے کامون مین کسی مخلوق کا نفع پہونچانا غرض و غایت قرار دیجائیگی تو خدا کا محتاج ہونا لازم آے گا - اور اونکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ کسی ممکن کام کے اختیار کرنے مین کسی مرجح کی ضرورت ہوتی ہے پس ممکن ہے کہ نفع پہونچانا اوسکے اختیار کرنے مین مرجح قرار پاے اور فاعل کا محتاج ہونا اوسوقت لازم آسکتا ہے جبکہ خود فاعل کے لیے بھی کسی قسم کا فائدہ فرض کیا جاے حالانکہ ایسا نہین ہے - اب اگر تسلیم کر لیا جاوے کہ کسی کو

اور جبکہ مقدمون کے بیان سے فراغت حاصل ہوگئی تو ہم اصل مقصود کی طرف رجوع کرتے ہین اور کہتے ہین کہ خداوند عالم کے ہر ایک کام مین کسی غرض اور غایت کا ہونا ضروری ہے اور اس مطلب کی کئی امرون کے ساتھ توضیح اور شرح ہو سکتی ہے۔

پہلا امر۔ یہ کہ اگر فاعل مختار کے کام کی کوئی غرض[۱] اور غایت نہ ہوگی تو وہ کام عبث[۲] اور بیکار ہوگا اور عبث کام کا کرنے والا مذمت اور برائی کا مستحق ہوتا ہے پس اگر خدا کے کامون کی کوئی غرض اور غایت نہ ہوگی تو لازم آئیگا کہ وہ مذمت اور برائی کا مستحق ہو لیکن خدا کا مذمت اور برائی کے لیے مستحق ہونا یقیناً باطل ہے پس اوسکے کامون کے لیے کسی غرض اور غایت کا نہ ہونا بھی یقیناً باطل ہوگا **اسکے علاوہ** اگر خدا کے کامون مین کوئی غرض نہ ہوگی اور اوسکے کام عبث ہونگے تو لازم آئیگا کہ اوس[۳] سے قبیح فعل اور برے کام کا صادر ہونا صحیح ہو لیکن اوس سے فعل قبیح کا صادر ہونا محال ہے لہذا اوسکے کامون کا غرض و غایت سے خالی ہونا باطل ہوگا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ نفع پہونچانا فاعل کے محتاج ہونیکی دلیل ہو تو لازم آئیگا کہ خدا سے کسی کام کا صادر ہونا محال ہو جاے ورنہ خدا کا اوس کام کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر اوسکے جواب مین یہ کہا جاے کہ خدا سے کسی کام کا صادر ہونا اوسکا کمال ہے اسلیے اس سے صادر ہوتا ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہین کہ نفع پہونچانا بھی اسکا کمال ہے اس لیے اوس سے صادر ہوتا ہے پس جو جواب کہ خدا سے کسی کام کے صادر ہونے مین تجویز کیا جائیگا وہی جواب نفع پہونچانے کے کام مین بھی تجویز کیا جائیگا۔ پس اگر کہا جاے کہ کسی کام کا خدا سے صادر ہونا اختیاری نہین ہے تو ہم کہین گے کہ پھر خدا کسی کام پر تعریف کا مستحق نہ ہوگا حالانکہ اسکا انکار کرنا محض نادانی کی دلیل ہے باوجود اسکے نفع کا پہونچانا پھر بھی صحیح ہوا اب رہا اسکا اختیاری یا اضطراری ہونا تو اس مطلب کا رسالۂ التوحید مین تفصیلی ذکر ہو چکا ہے اور اس رسالہ مین بھی کئی جگہ اسکا بیان موجود ہے باوجود اسکے ہم کہتے ہین کہ خداوند عالم ایک چیز کو دوسری چیز سے پیدا کرتا ہے اور اسکا پیدا کرنا مادہ کی قابلیت پر موقوف ہوتا ہے پس جسطرح کہ خدا کا اپنے فاعل ہونے مین محتاج اور ناقص ہونا لازم نہین آتا اسی طرح اوسکے کامون مین غرض و غایت کے فرض کرنے سے بھی اوسکا محتاج ہونا اور ناقص ہونا لازم نہ آئیگا ۱۲

[۱] غرض اور غایت وہ چیز ہے جسکے لیے کوئی کام کیا جاے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے ۱۲

[۲] عبث وہ کام ہے جسکے کرنے مین کسی غرض کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ مذکور ہوا ۱۲

[۳] بعض لوگون کا خیال ہے کہ عبث کام کا صادر کرنا قبیح نہین ہے اسلیے کہ کامون کی بھلائی اور برائی عقلی نہین ہے۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ ہم بیان کر چکے ہین کہ کامون کی بھلائی اور برائی عقلی ہے پس اوسکا انکار کرنا بے عقلی کی بات ہوگی اور اگر تھوڑی دیر کے لیے کامون کی بھلائی اور برائی کا عقلی نہ ہونا تسلیم بھی

اور خدا کے کامون مین کسی مصلحت[ع۱] اور فائدہ کا بدون اوسکے قصد و ارادہ کے حاصل ہو جانا اون کامون کے عبث[ع۲] ہونے کو دور نہین کر سکتا اس لیے کہ اس قسم کی مصلحت تو سفیہ (بیوقوف) اور مجنون کے کام مین بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی سفیہ اپنے گھر کی تمام لکڑیون مین بلا وجہ آگ لگا دے تو اوسکا یہ کام ضرور عبث ہوگا اور ہر ایک عاقل کے نزدیک وہ مذمت اور برائی کا مستحق ہوگا اگرچہ اوسکے اس کام سے بعض لوگون کو کسی قسم کا نفع بھی حاصل ہو جاے جیسے تاپنا۔ اسی طرح اگر کوئی مجنون اپنے گھر کی نفیس چیزون کو باہر پھینک دے اور شہر کے فقیرونکو اون چیزون سے کسی قسم کا نفع حاصل ہو جاے تو وہ مجنون کسی تعریف اور مدح کا مستحق نہ ہوگا۔

دوسرا امر۔ یہ کہ اگر خدا کے کامون کی کوئی غرض نہ ہوگی تو لازم آئیگا کہ کسی نبی کے صادق ہونیکا یقین نہ ہو اسلیے کہ اگر خدا معجزہ کو پیدا کرے اور اوسکی غرض کی تصدیق نہ ہو تو معجزہ سے نبی کا اپنے دعوے مین صادق ہونا معلوم نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک شخص کو اختیار ہوگا کہ وہ اوس معجزہ کو جو نبی سے ظاہر ہوا ہے اپنی نبوت کے لیے دلیل قرار دے اور اس معجزہ سے نبی اور غیر نبی کو یکسان نسبت ہو حالانکہ معجزہ سے خاص نبی کی تصدیق کا مراد ہونا اور اوس معجزہ کا کسی دوسرے شخص کی نبوت کے لیے کافی نہ ہونا ضروری ہے پس خدا کے کامون کے لیے غرض اور غایت کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔

تیسرا امر۔ یہ کہ اگر خدا کے کامون کی کوئی غرض نہ ہوگی تو لازم آئیگا کہ وہ تمام باتین غلط ہو جائین

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کر لیا جاے تب بھی عبث کا قبیح ہونا انکار کے قابل نہ ہوگا اسلیے کہ عبث کام نقصان کی صفت ضرور ہے اور نقصان کی کوئی صفت جبکہ اختیاری ہو تو اوسکی برائی کا عقلی ہونا ہر ایک عاقل کے نزدیک مسلم ہے پس عبث کا برا ہونا بہر حال مسلم ہوگا اگرچہ ہم کامون کی بھلائی اور برائی کا عقلی نہ ہونا تسلیم بھی کر لین ۱۲

عہ قبیح فعل وہ برا کام کہلاتا ہے جسکے کرنے پر ملامت کی جاے ۱۲

ع۱ مصلحت وہ فائدہ ہے جو کسی کام سے حاصل ہو ۱۲

ع۲ بعض لوگون کا خیال ہے کہ خدا کے کام کا عبث ہونا اوسی وقت لازم آے گا جب کہ اوس مین کسی قسم کی مصلحت نہ ہو اور اون کا یہ خیال غلط ہے جس کی وجہ کتاب مین مذکور ہوئی ۱۲

جنکا صحیح ہونا ایسا یقینی ہے کہ کوئی عاقل اون مین ادنے شبہ بہی نہین کر سکتا لکن اون باتون کا غلط ہونا یقیناً غلط ہے لہذا خدا کے کامون مین کسی غرض اور غایت کا نہ ہونا بہی یقیناً غلط ہوگا۔ مثلاً ہر شخص کو معلوم ہے کہ خدا کو رسول کے بہیجنے سے لوگون کا ہدایت کرنا اور حضرت جبرئیلؑ کے بہیجنے سے اپنے حکمون کا پہونچانا اور امام کے مقرر کرنے سے اپنے دین کا کمی اور زیادتی سے محفوظ رکہنا اور روز قیامت کے معین کرنے سے بندون کا جزا دینا مقصود ہے۔ پس اگر خدا کے کامون کی کوئی غرض و غایت نہ ہوگی تو مذکورۂ بالا کامون کے لیے مذکورۂ بالا اغراض[1] کا بیان کرنا غلط ہوگا حالانکہ انکا صحیح ہونا یقینی ہے پس خدا کے کامون مین غرض کا ہونا یقینی ہوگا۔ اسی طرح اگر خدا کے کامون کے لیے کوئی غرض نہ ہوگی تو لازم آئیگا کہ دواؤن مین عجیب و غریب خاصیتون کا پیدا ہونا اور کہانے پینے کی چیزون کا سیر و سیراب کرنا اور عبادتون کا خدا کی خوشنودی کے لیے ادا کرنا اور معاملات کے صیغون سے انکا صحیح ہونا اور ہر ایک صاحب معاملہ کو دوسرے کے مال پر تصرف کرنے کا جائز ہونا اور حد اور تعزیر اور قصاص اور دیت سے خونریزی کا نہ ہونا اور نشہ کی چیزون کے استعمال نہ کرنے سے عقل کا محفوظ رہنا محض اتفاقی امور ہون اور خدا نے ان اعلے درجہ کی منفعتون کا ارادہ نہ کیا ہو لکن ہر ایک عاقل کو معلوم ہے کہ مذکورۂ بالا چیزون سے یہ امور خود بخود پیدا نہین ہوے بلکہ حکیم مطلق کے قصد و ارادہ سے حاصل ہوے ہین پس خدا کے کامون مین غرض اور غایت کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور اسکا انکار کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

چوتھا امر ۔ یہ کہ حق تعالے کے افعال مین غرض و غایت کا موجود ہونا اور اون (خدا کی افعال) کا عبث و بیکار نہ ہونا حق تعالے کے کلام سے بہی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مقام پر بعض آیات کا وارد کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(۱) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔

---

[1] اغراض غرض کی جمع ہے جس کے معنی معلوم ہو چکے ہین ۱۲

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ؕ (پارہ ۲۷ سورۃ الذاریات) اور مین نے جنون اور آدمیون کو نہین پیدا کیا مگر اسلیے کہ میری عبادت کرین

(۲) خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے۔

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ (پارہ ۶ سورۃ مائدہ) اسی سبب سے ہم نے بنی اسرائیل پر لازم کر دیا۔

(۳) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے۔

فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ؕ (پارہ ۲۲ سورہ احزاب)

پس زید اوس سے اپنی حاجت پوری کر چکا تو ہم نے اوس عورت کو اس غرض سے تمہاری زوجیت مین دیدیا کہ مومنون کے لیے اون کے متبنّٰی اولاد کی ازواج کی بارہ مین جبکہ وہ اپنی حاجت پوری کر چکا کرین کوئی روک ٹوک نہ رہے

(۴) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے۔

اَلَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ؕ (پارہ ۲۹ سورہ ملک)

وہ (خدا) جسنے موت کو بھی پیدا کیا اور حیات کو بھی تاکہ تمکو آزمائے کہ تم مین سے کون شخص عمل مین بہتر ہے۔

(۵) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے۔

اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً ۔ (پارہ ۱ سورہ بقر)

جس نے زمین کو تمہارا فرش بنایا ہے اور آسمان کو سائبان۔

(۶) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے۔

وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْٓ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ (پارہ ۴ سورہ آل عمران) اور اوس آگ سے ڈرو جو انکار کرنیوالون ہی کے لیے تیار کی گئی ہے

(۷) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ۔ (پارہ ۱ سورہ بقر)

(خدا) وہی تو ہے جس نے زمین کی کل چیزین تمہارے لیے پیدا کین۔

(۸) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ (اے رسول) بیشک ہمنے تمہاری طرف کتاب برحق اتاری

بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرٰىكَ اللّٰهُ ط [پارہ ۵ سورہ نسآء] تاکہ تم آدمیون کے مابین بموجب اسکے فیصلہ کرو جو خدا تمہین دکھلا چکا ہے

(۹) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝ [پارہ ۶ سورہ مائدہ]

بلکہ وہ (اللہ) یہ چاہتا ہے کہ تمکو پاک کرے اور اپنی نعمت کو پورا کرے تاکہ تم شکرگزار ہو جاؤ۔

(۱۰) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ۔ [پارہ ۴ سورہ آل عمران]

بیشک اللہ نے مومنون پر احسان کیا جبکہ ایک رسول انہین مین سے مبعوث کر دیا۔

اور احسان اوسی وقت متصور ہو سکتا ہے جب مبعوث ہونیکی غرض ہدایتِ خلق ہو۔

(۱۱) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

اِذْ تَقُوْلُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ اَلَنْ يَّكْفِيَكُمْ اَنْ يُّمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلٰثَةِ اٰلَافٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُنْزَلِيْنَ ط بَلٰٓى اِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا وَيَاْتُوْكُمْ مِّنْ فَوْرِهِمْ هٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ اٰلَافٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِيْنَ ۝ وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوْبُكُمْ بِهٖ ط [پارہ ۴ سورہ آل عمران]

(اے پیغمبر اوسوقت کو یاد کرو) جب تم مومنون سے یہ کہہ رہے تھے کہ کیا یہ بات تمہارے لیے کافی نہ ہوگی کہ تمہارا پروردگار (آسمان سے) تین ہزار فرشتے بھیجکر تمہاری مدد کریگا۔ ہان اگر تم صبر کرو اور نافرمانی سے بچو اور دشمن تمہین یکایک آلین تو تمہارا پروردگار پانچ ہزار سجے سجائے فرشتون سے تمہاری مدد کریگا۔ اور یہ مدد خدا نے مقرر نہین کی مگر اس سبب سے کہ تمہارے لیے خوشخبری ہو اور اس لیے کہ تمہارے دل اس سے مطمئن ہو جائین۔

اِس آیۂ شریفہ مین وجہ دلالت یہ ہے کہ ملائکہ کے ساتھ مدد کرنے کے ملائکہ کو مدد بھیجنے کے علاوہ اور کوئی معنی نہین ہو سکتے۔ پس مدد کرنا ملائکہ کو بھیجنے کی غایت ہوگی۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیۂ مذکورہ اس امر مین صریح ہے کہ اس مدد کی غرض قلوب مومنین کا اطمینان ہے۔

(۱۲) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ پارہ ۱ سورہ بقر	اور (اے رسول) تمہارے پروردگار نے جسوقت کل فرشتوں سے یہ فرمایا کہ زمین پر خلیفہ (ہمیشہ) مین مقرر کرونگا تو اونہوں نے یہ عرض کی کہ کیا تو ایسوں کو (خلیفہ) مقرر کریگا جو زمین مین فساد اور خونریزی کیا کرین حالانکہ ہم تیری تسبیح و تقدیس کیا کرتے ہین (پروردگارِ عالم نے) فرمایا کہ جو مین جانتا ہون تم نہین جانتے۔

جبکہ اولاد آدم سے فساد کا اندیشہ تہا اوسوقت ملائکہ کا خداوندِ عالم سے آدم کے خلیفہ قرار دینے کی علت کو معلوم کرنا۔ اور خداوندِ عالم کا یہ جواب دینا کہ انی اعلم ما لا تعلمون (جو مین جانتا ہون تم نہین جانتے) اس امر مین صریح ہے کہ خداوندِ عالم کے افعال مین غرض وغایت ہوتی ہے خصوصاً خداوندِ عالم کا خلیفہ قرار دینے سے قبل انی جاعل فی الارض خلیفہ (زمین پر خلیفہ (ہمیشہ) مین مقرر کرونگا) فرمانا۔ پھر اونکے خلیفہ مقرر کرنے مین جو غرض تہی اوسکو ظاہر کرنا جسپر ملائکہ کو اطلاع نہ تہی اس امر کو زیادہ واضح کرتا ہے کہ خدا کے کامون مین غرض وغایت ہوا کرتی ہے۔

(۱۳) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ۔

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلٰى قُلُوْبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْاَقْدَامَ۔ پارہ ۹ سورہ انفال	اور آسمان سے تمپر پانی اوتارا کہ اوس سے تم اپنے کو پاک کرو اور تاکہ شیطان کی نجاست کو تم سے دور کرے اور تمہارے دلون کو مضبوط کرے اور تمہارے قدم اوس سے جما دے۔

(۱۴) اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا پارہ ۱۸ سورہ مومنون	کیا تمنے یہ گمان کر لیا تہا کہ ہمنے تمکو بیفائدہ پیدا کیا ہے۔

بہرحال قرآن شریف مین اس قسم کی آیات بہت کثرت سے ہین جنسے یہ معلوم ہوتا ہی کہ خدا کے کامون مین غرض و غایت ضرور ہوتی ہی اور وہ عبث اور بے فائدہ نہین ہوتے۔

پانچوان امر۔ یہ کہ احادیث و روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ خداوند عالم کا کوئی کام بدون غرض و غایت نہین ہوتا۔ اس مقام پر بعض احادیث کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

(۱) کتاب علل الشرائع مین محمد بن عمارہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہین کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے سوال کیا کہ خداوند عالم نے خلق کو کس لیے پیدا فرمایا ہے۔ حضرت علیہ السلام نے جواب مین ارشاد فرمایا کہ۔

ان اللہ تبارک و تعالٰی لم یخلق خلقہ عبثاً و لم یترکھم سدی بل خلقھم لاظھار قدرتہ و لیکلفھم طاعۃ فیستوجبوا بذلک رضوانہ و ما خلقھم لیجلب عنھم منفعۃ و لا لیدفع منھم مضرۃ بل خلقھم لینفعھم و یوصلھم الی النعیم۔

خداوند عالم نے اپنی مخلوق کو عبث نہین پیدا کیا اور اونکو مہمل نہین چھوڑا۔ بلکہ اونکو اپنی قدرت کے ظاہر کرنے کی غرض سے پیدا کیا ہے۔ اور یہ کہ اونکو اپنی طاعت اور فرمانبرداری کی تکلیف دی تاکہ وہ اوسکی اطاعت کرنے سے اجر و ثواب کے مستحق ہون جو اوسکی خوشنودی پر متفرع ہوتا ہے اور اونکو حق تعالٰی نے کسی جلب منفعت یا دفع مضرت کی غرض سے نہین پیدا کیا بلکہ اونکو نفع رسانی اور انعام کرنے کے لیے پیدا کیا ہے۔ انتہے بحاصلہ

(۲) توحید مفضل مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت ہے کہ۔

ان الشکاک جھلوا الاسباب والمعانی فی الخلقۃ و قصرت افھامھم عن تامل الصواب والحکمۃ فیما ذرا الباری جل قدسہ و برأ من صنوف خلقہ

ارباب شکوک و شبہات اور اصحاب کفر و الحاد نے وجوہ مصالح و معانی افعال خداوندی کو نہین سمجھا۔ اور اونکے افہام خداوند عالم کی صنعت و حکمت مین غور کرنے سے قاصر ہے اور اونھون نے باری تعالٰی کی اون مخلوقات مین تامل نہین کیا جس کو اوس نے بر و بحر اور زمین

في البر والبحر والسهل والوعر فخرجوا بقصر علومهم الى الجحود ولضعف بصائرهم الى التكذيب والعنود حتى انكروا خلق الاشياء وادعوا ان كونها بالاهمال لاصنعة فيها ولا تقدير ولا حكمة من مدبر ولا صانع تعالى الله عما يصفون و قاتلهم الله انى يؤفكون فهم في ضلالهم وعماهم وتحيرهم بمنزلة عميان دخلوا دارا قد بنيت اتقن بناء واحسنه الى آخر التمثيل من كلامه الشريف

ہموار و ناہموار مین پیدا کیا ہے۔ پس وہ اپنے قصور علم و معرفت کی وجہ سے خداوند عالم کی حکمت کا انکار کر دینگے اور اپنی بصیرت کے ضعیف ہونے کی وجہ سے تکذیب کے آمادہ ہو گئے تا اینکہ اونھون نے اشیاء کی خلقت کا انکار کر دیا اور مدعی ہو گئے کہ وہ بطور اہمال موجود ہو گئی ہین اور اون مین کسی صانع حکیم کی صنعت و حکمت کو دخل نہین ہے۔

یہ لوگ اپنی ضلالت و گمراہی اور غوایت و حیرت مین اون اندھون کے مثل قرار پاتے ہین جو کسی ایسے گھر مین داخل ہوے ہون جسکی بنا صد درجہ خوبی اور حسن کے ساتھ غایت استحکام سے ڈالی گئی ہو۔ انتہی بخلاصتہ۔

(۳۲) علل الشرائع اور عیون اخبار رضا مین اپنی اپنی اسناد کے ساتھ فضل بن شاذان نیشاپوری سے منقول ہے وہ (فضل بن شاذان) کہتے ہین کہ۔

ان سأل سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل بغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ آیا حکیم کا اپنے بندہ کو کسی فعل کے بغیر کسی غرض و غایت کی تکلیف دینا جائز ہے یا نہین تو ہم جواب دین کہ یہ جائز نہین ہے اس لیے کہ وہ حکیم ہے جس سے کوئی فعل عبث صادر نہین ہو سکتا۔

فان قال فاخبرني لم كلف الخلق قيل لعلل فان قال فاخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة ام غير معروفة

پس اگر کہے کہ خدا نے اپنے بندون کو کیون تکلیف دی ہے تو جواب دیا جائیگا کہ اوس نے بہت سی علتون اور حکمتون کی وجہ سے اپنے بندہ کو تکلیف دی ہے۔

ولا موجودة قيل بل هي موجودة
معروفة عند اهلها۔
فان قال اتعرفونها ام لا تعرفونها
قيل لهم منها ما نعرفه ومنها ما
لا نعرفه۔ فان قال فما اول الفرائض
قيل الاقرار بالله عزوجل وبرسوله
وحجته وبما جاء من عند الله عزوجل
فان قال لما امر الله الخلق بالاقرار بالله
وبرسله وحججه وبما جاء من عند الله
عزوجل قيل لعلل كثيرة منها من لم يقر
بالله عزوجل لم يجتنب معاصيه
ولم يتنبه عن ارتكاب الكبائر ولم
يراقب احد فيما يشتهي ويستلذ من
الفساد والظلم فاذا فعل الناس
هذه الاشياء وارتكب كل انسان
ما يشتهي ويهواه من غير مراقبة
لاحد كان في ذلك فساد الخلق اجمعين
ووثوب بعضهم على بعض فغصبوا
الفروج والاموال واباحوا الدماء
والسبي وقتل بعضهم بعضاً من غير
حق ولا جرم فيكون في ذلك خراب الدنيا

پس اگر کوئی شخص اون (حکمتون) سے سوال کرے کہ آیا
وہ معروف و موجود ہین یا نہین۔ تو جواب دیا جائیگا کہ وہ موجود
ہین اور جو اونکے اہل ہین وہ اون (علتون) کو جانتے ہین۔
پس اگر وہ ہم سے پوچھے کہ آیا تم اون (حکمتون) کو جانتے ہو
یا نہین تو ہم کہین گے کہ بعض کو جانتے ہین اور بعض کو نہین
جانتے۔ پس اگر کہے کہ خدا کا پہلا فریضہ کیا ہے تو کہا
جائیگا کہ پہلا فریضہ یہ ہے کہ خداوند عالم اور اوسکے رسول
اور اوسکے حجت اور اوس چیز کا اقرار کرنا جس کو کہ وہ خدا کی
طرف سے لیکر آتے ہین۔ پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ
حق تعالے نے اپنی خلق کو اقرار مذکور کا حکم کیون دیا ہے
تو ہم جواب دینگے کہ اس مین بہت سی حکمتین ہین۔
ازانجملہ اون کے یہ مصلحت ہے کہ جو شخص خداوند عالم کا اقرار
نہ کرے گا وہ اوسکی معصیتون اور گناہان کبیرہ کے ارتکاب سے
باز نہ رہے گا اور کسی شخص سے اپنے فساد و ظلم کرنے مین
خوف نہ کرے گا۔ پس جبکہ لوگ ایسے امور کرنے لگین اور
ہر ایک انسان بدون خوف اون چیزون کا مرتکب ہو
جن کو کہ وہ چاہتا ہے تو اوس مین تمام مخلوق کا فاسد
ہونا لازم آئے گا۔ پس لوگ فروج و اموال کو غصب
کرنے لگین گے۔ اور خونریزی و اسیری کو مباح
سمجھنے لگین گے۔ اور بغیر جرم و خطا کے قتل کرنے پر
آمادہ ہون گے پس اس مین دنیا کا خراب ہونا

وهلاك الخلق وفساد الحرث والنسل
ومنها ان الله عز وجل حكيم ولا يكون
الحكيم ولا يوصف بالحكمة الا الذى
يحظر الفساد ويأمر بالصلاح ويزجر
عن الظلم وينهى عن الفواحش -
ولا يكون حظر الفساد والامر بالصلاح
والنهى عن الفواحش الا بعد الاقرار
بالله عز وجل ومعرفة الآمر والناهى
فلو ترك الناس بغير اقرار بالله ولا معرفته
لم يثبت امر بصلاح ولا نهى عن فساد
اذ لا آمر ولا ناهى -
ومنها انا وجدنا الخلق قد يفسدون
بامور باطنه مستورة عن الخلق فلولا
الاقرار بالله عز وجل وخشيته بالغيب
لم يكن احد اذا خلا بشهوته وارادته
يراقب احدا فى ترك معصيته وانتهاك
حرمته وارتكاب كبيرة اذا كان فعله
ذلك مستورا عن الخلق غير مراقب لاحد
وكان يكون فى ذلك هلاك الخلق اجمعين
فلم يكن قوام الخلق وصلاحهم الا بالاقرار منهم
بعليم خبير يعلم السر واخفى آمر بالصلاح ناه

اور مخلوق کا ہلاک ہونا اور زراعت ونسل کا فاسد ہونا لازم آئیگا
(۲) اور منجملہ اونکے یہ مصلحت ہے کہ حق تعالے حکیم ہے
اور حکمت کے ساتھ وہی شخص موصوف ہوسکتا ہے جو فساد کو
بُرا سمجھے اور نیکی کا حکم دے اور ظلم وبرائیوں سے روکے
اور فساد کا بُرا سمجھنا اور نیکی کا حکم دینا اور بُری چیزوں سے
روکنا اوسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جبکہ حق تعالے کا اقرار
کرلیا جاے اور حکم دینے والے اور روکنے والے کی معرفت
حاصل کرلیجاے - پس اگر لوگوں سے خدا کا اقرار نہ لیا
جاے اور اوسکی معرفت لازم نہ فرض کیجاے تو نہ کسی
نیک بات کا امر اور نہ کسی فساد سے روک ٹوک ثابت ہوگی
اور نہ کسی حکم کرنیوالے اور روکنے والے کی معرفت حاصل ہوگی
(۳) اور منجملہ اونکے یہ مصلحت ہے کہ ہمکو مخلوقات الٰہیہ کا
یہ حال معلوم ہوا ہے کہ وہ کبھی ایسے مخفی امور کی وجہ سے
فساد کرتے ہیں جو مخلوق سے پوشیدہ ہوتے ہیں -
پس اگر خداوند عالم کا اقرار اور اوسکا غائبانہ خوف نہ فرض
کیا جاے تو کوئی شخص اپنی تنہائی کے وقت کسی شخص سے
کسی گناہ کے چھوڑنے میں خوف نہ کریگا اور اوسمیں ان
(مخلوقات) کا ہلاک ہونا لازم آئیگا پس اگر مخلوقات الٰہی
کی خیر وصلاح اس امر کے ساتھ نہ کیجاے - کہ وہ حق تعالے
کا اقرار کریں جو ہر پوشیدہ امر کو جانتا ہے اور نیکی کا حکم
دیتا اور فساد سے منع کرتا ہے اور اوسپر کوئی خبر مخفی نہیں

عن الفساد لا يخفى عليه خافية ليكون في ذلك
انزجار لهم اما يحلون به من انواع الفساد
فان قيل فلم وجب عليهم معرفة الرسل
والاقرار بهم والاذعان لهم بالطاعة
قيل انه لما لم يكن في خلقهم
وقواهم ما يكملون لمصالحهم
وكان الصانع متعاليا عن ان يرى
وكان ضعفهم وعجزهم عن ادراكه
ظاهرا لم يكن لهم بد من رسول
بينه وبينهم معصوم يودي اليهم
امره ونهيه وادبه ويوقفهم على
ما يكون به احراز منافعهم ودفع
مضارهم اذ لم يكن في خلقهم
ما يعرفون به ما يحتاجون اليه
من منافعهم ومضارهم۔
فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته
لم يكن لهم في مجي الرسول صلى الله عليه
واله منفعة ولا سد حاجة ولكان يكون
اتيانه عبثا بغير منفعة ولا صلاح وليس هذا
من صفة الحكيم الذي اتقن كل شئ۔
فان قال فلم جعل اولي الامر وامر

رہ سکتی تو وہ (مخلوقات) انواع واقسام کے فساد کو
مباح سمجھنے لگیں گے۔
پس اگر کہا جائے کہ لوگون پر رسولون کا پہچاننا اور
اونکا اقرار کرنا اور اون کی فرمانبرداری کو لازم سمجھنا
کیون واجب کیا گیا۔ تو ہم جواب دین گے کہ جب
اون (مخلوقات) کی خلقت مین ایسے قوے موجود
نہ تھے جو اونکی مصلحتون کی تکمیل کے لیے کافی ہون
اور صانع عالم اس امر سے برتر تھا کہ وہ محسوس ہو اور اون
(مخلوقات) کا ضعیف اور عاجز ہونا اوس (صانع عالم) کے
ادراک سے ظاہر تھا تو سوا اسکے کوئی چارہ نہ تھا کہ اونکے اور
خدا کے درمیان کوئی ایسا پیغمبر فرض کیا جاوے جو معصوم ہو
اور خدا کے امر و نہی کو اون (مخلوقات) تک پہنچاوے اور اونکو
ایسی چیزون پر آگاہ کرے جنکی وجہ سے اونکی منفعتین حاصل ہو سکتی ہون
اور اونکی مضرتین دفع ہو سکتی ہون اسلیے کہ اونکی فطرت مین وہ چیزین
موجود نہین ہین جنکی وجہ سے وہ اپنے حوائج کو پہچان سکین۔
پس اگر مخلوقات پر اوس کی معرفت اور طاعت
واجب نہ ہوتی تو پیغمبر کے آنے مین کوئی فائدہ
نہ ہوتا بلکہ اوس کا آنا عبث قرار پاتا اور
یہ امر اوس حکیم کی صفت نہین ہو سکتی
جس کو ہر شے کا بروجہ استحکام علم ہوتا ہے۔
پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حق تعالے نے اولوالامر کو کیون

يطاعتهم قيل لعلك كثيرة۔

منها ان الخلق لما وقفوا على حد محدود وامروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم الا بان يجعل عليهم فيه امينا يأخذهم بالوقف عند ما ابيح لهم ويمنعهم من التعدى والدخول فيما حظر عليهم لانه لو لم يكن ذلك كذلك لكان احد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والاحكام۔

ومنها انا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا الا بقيم ورئيس لما لابد لهم منه فى امر الدين والدنيا فلم يجز فى حكمة الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لابد لهم منه ولا قوام لهم الا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيئهم ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم

معین فرمایا اور اونکی اطاعت کا حکم دیا۔ تو جواب دیا جائیگا کہ اسمین بہت سی مصلحتیں ہیں

(۴) منجملہ اونکے یہ مصلحت ہے کہ مخلوقات الٰہی جبکہ احکام مخصوصہ پر مطلع ہوے اور اس امر پر مامور ہوے کہ وہ اون احکام سے تعدی و تجاوز نہ کرین تو کوئی شخص اونکی پابندی پر اوسوقت تک ثابت قدم نہ رہ سکتا تھا جبتک اونپر کوئی ایسا حاکم امین نہ مقرر کیا جاے جو اونکو صرف مباح چیزون کے ارتکاب پر باقی رکھے اور تعدی سے روکے اور ممنوع چیزون سے باز رکھے اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کوئی شخص اپنی لذت اور منفعت دوسرے کے ضرر اور فساد کی وجہ سے ہرگز ترک نہ کرتا۔ پس حق تعالےٰ نے اون (مخلوقات) پر ایسا حاکم مقرر کر دیا جو اونکو فساد سے روکتا رہے اور اون مین حدود و احکام کو قائم رکھے۔

(۵) اور منجملہ اون کے یہ مصلحت ہے کہ ہم نے کسی فرقہ اور صاحب ملت کو ایسا نہین پایا کہ اونھون نے بغیر کسی حاکم و رئیس کے اپنی زندگی بسر کی ہو۔ اس لیے کہ امر دین و دنیا کی درستی و صلاح کے لیے کسی ایسے شخص کا موجود ہونا ضروری تھا پس حکیم مطلق سے یہ امر جائز نہ تھا کہ وہ مخلوق کے لیے اوس شخص کی بہم پونہچانی کو ترک کر دیتا جسکا موجود ہونا اونکو ضروری تھا تاکہ وہ وقت ضرورت اپنے دشمن سے اوسکے حکم کی مطابق جنگ کرین اور مال غنیمت کو تقسیم کرین اور اونکی جمعہ و جماعت کا

ويمنع ظالميهم من مظلومهم۔
ومنها انه لو لم يجعل لهم اماما قيما
امينا حافظا مستودعا لدرست
الملة وذهب الدين وغيرت السنة
والاحكام وزاد فيه المبتدعون
ونقص فيه الملحدون وشبهوا
ذلك على المسلمين لانا قد وجدنا
الخلق منقوصين محتاجين غير
كاملين مع اختلافهم واختلاف
اهوائهم وتشتت انحائهم فلو لم يجعل
لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول
لفسدوا على نحو ما بينا وغيرت الشرائع
والسنن والاحكام والايمان وكان
في ذلك فساد الخلق اجمعين۔
(انتهى بعض ما اردنا نقله في هذا المقام)

وہ متکفل ہو اور مظلوم سے ظالم کو دفع کرتا رہے۔
(۶) اور منجملہ اونکے یہ مصلحت ہے کہ اگر حق تعالیٰ اونکے لیے
کسی امام کو جو اونکے امور کی نگرانی کرے مقرر نہ فرماتا
تو دین و مذہب برباد ہوتا اور احکامِ شریعت متغیر ہو جاتے
اور اہلِ بدعت و الحاد اوسمین زیادتی اور کمی کر دیتے
اور حقیقتِ امر کو مسلمانون پر مشتبہ کر دیتے اسلیے کہ ہم نے
مخلوقات کو ناقص اور محتاج پایا اور باوجود اسکے
اونکو اپنی خواہشہائے نفسانی مین مختلف دیکھا۔
پس اگر حق تعالےٰ اون کے لیے کسی ایسے حاکم
کو مقرر نہ فرماتا جو شریعتِ رسول کی حفاظت
کرے تو وہ (مخلوقات) فتنہ و فساد مین مبتلا
ہو جاتی اور شریعت کے احکام متغیر
ہو جاتے اور ظاہری ان امور مین تمام
مخلوق کا فساد لازم آتا۔
انتہی بجا صلہ۔

یہ علتین جنکو ابن شاذان نے روایت کیا ہے بہت طویل ہین اور اکثر اصول اور بہت سے
فرعی احکام کے بیان کو شامل ہین جن مین سے ہم نے بطور نمونہ بعض علتون کو ذکر کیا ہے۔
اور عیون اخبار رضا اور علل الشرائع مین بھی اسی قدر منقول ہین۔
علی بن محمد بن قتیبہ بیان کرتے ہین کہ مین نے جب ان علتون کو فضل بن شاذان سے سُنا تو کہا کہ
یہ تو بتلائیے کہ جن علتون کو آپ نے ذکر فرمایا ہے یہ آپکی عقل کا نتیجہ ہین جنھین آپ نے استنباط
و استخراج فرمایا ہے یا اونکو سُنا اور روایت کیا ہے۔ اونھون نے جواب دیا کہ۔

ما كنت لا علم مراد الله عز وجل بما فرض
ولا مراد رسول الله صلعم بما شرع وسن
ولا علل ذلك من ذات نفسي بل
سمعتها من مولائي ابي الحسن علي
بن موسى الرضا عليه السلام المرة
بعد المرة والشئ بعد الشئ فجمعتها۔

مین حق تعالے کی مراد اور اوسکے رسول کی مراد کو
جو لوگون پر فرض و مشروع کیا گیا ہے نہین پہچان سکتا تہا
اور نہ اون کی مصلحتون کو اپنی طرف سے جان سکتا تہا
بلکہ مین نے اون کو اپنے آقا ابو الحسن علی بن موسے
الرضا علیہ السلام سے رفتہ رفتہ سنا ہے اور
اون کو جمع کرلیا ہے۔

پس مین نے اون سے کہا کہ آیا آپ مجہے اس امر کی اجازت دیتے ہین کہ مین لوگون سے ان علتون کو بیان کرون کہ آپ نے اون کو حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے تو اونہون نے فرمایا کہ ہان تم کو اس کی اجازت ہے۔

بہرحال عقل و نقل سے یہ امر ثابت ہے کہ خداوند عالم کے کامون مین غرض و غایت ضرور ہوتی ہے اور اجل بدیہیات اور اس امر مین ہم کوئی فرق نہین کرتے کہ خداوند عالم کا مقصود انبیاء کے مبعوث کرنے سے ہدایت مردم ہے۔ اور جبرئیل امین کو حضرت رسالت مآب کے پاس بہیجنے کی غرض احکام پہونچانا ہے۔ اور حضرت نوح کو کشتی بنانے کا حکم دینے سے اون کی نجات مقصود تہی۔ اور رسول خدا کو مباہلہ کا حکم دینے سے اظہار حق اور نصاریٰ کا مغلوب کرنا مقصود تہا۔ ان تمام امور کے بعد اس مین شبہہ نہین رہ سکتا کہ خداوند عالم کے کامون مین غرض و غایت ہوتی ہے اور یہ کہ اوسکا کوئی کام عبث نہین ہوتا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ کام اور غرض کا پیدا کرنا ممکن ہے اور کسی ممکن کے پیدا کرنے سے اسکا ناقص ہونا لازم نہین آتا پس نفع کے پونہچانے سے بہی اسکا ناقص ہونا لازم نہ آئیگا۔ بہرحال یہ شبہہ ایسا رکیک اور بے بنیاد ہے جس کے دفع کرنے کی زائد ضرورت نہین ہے۔

دوسرا شبہہ۔ یہ کہ غرض کسی کام کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے اور خدا کے کامون مین کسی چیز کا دوسری چیز کے ذریعے سے حاصل ہونا صحیح نہین ہے اس لیے کہ تمام چیزون کو

اوسی نے پیدا کیا ہے۔

اور یہ شبہہ غایت درجہ ضعیف ہے۔ اسلیے کہ خدا کو تمام چیزون کا پیدا کرنیوالا فرض کرنا غلط ہے اسلیے کہ بندہ کا فاعل مختار ہونا ثابت ہو چکا ہے پس بندہ اپنے کام کا خود فاعل ہوگا۔ پس چونکہ اس شبہہ کی ایک بالکل بے بنیاد بات پر بنا قائم کی گئی ہے لہذا اسکے غلط ہونے مین شبہہ نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ لازم نہین ہے کہ کام کی غرض بہی اوسی کے فاعل کا کام ہو پس ممکن ہے کہ خدا کے کام کی غرض کسی بندہ کا کام ہو۔ اسی طرح ممکن ہے کہ خدا کے کام کی غرض کسی ماہیت کے لوازم[۱] قرار پائین جیسا کہ پہلی تقریرون مین بیان ہو چکا ہے۔ اور یہ بہی ممکن ہے کہ خدا کے بعض افعال کے لیے ایسی چیزون کا موجود ہونا ضروری ہو جس کے موجود نہ ہونیکی صورت مین ان افعال کا پیدا کرنا ممکن یا بہتر نہ ہو جیسے حرکت کا بے جسم کے پیدا کرنا یا لذت کا بے مزاج کے پیدا کرنا۔ بہرحال خدا کے بعض کامون کا دوسرے کامون کے ذریعہ سے پیدا ہونا صحیح ہوگا اور ان سے غرض ثابت ہوگی۔

تیسرا شبہہ۔ یہ کہ اگر خدا کے کامون مین غرض و غایت کا ہونا ضروری ہوگا تو لازم آئیگا کہ ہر ایک غایت کے لیے بہی غایت ہو۔ پس اگر ہر ایک غایت کے لیے بہی غایت کا ہونا ضروری ہوگا تو تسلسل لازم آئیگا۔ پس اس سلسلہ کا ایسی غایت کی طرف منتہی ہونا ضروری ہوگا جسکے لیے کوئی غایت نہ ہو۔ پس ہر ایک فعل کے لیے غایت کا فرض کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اور یہ شبہہ بہی ضعیف ہے۔ اس لیے کہ یہ لازم نہین ہے کہ خدا کے کام کی غایت بہی اسی کا کام ہو بلکہ جائز ہے کہ وہ غایت کسی بندہ کا کام ہو اور اسکے لیے کوئی دوسری غایت نہ ہو۔ اسکے علاوہ یہ بہی جائز ہے کہ بعض افعال بالذات مقصود ہون اور اونکی ذات ہی انکی بہی غایت ہو۔ پس خدا کے کامون کا بے غایت کے فرض کرنا صحیح نہ ہوگا۔

[۱] کسی شے کی لوازم وہ چیزین کہلاتی ہین جو اس سے جدا نہین ہو سکتین جیسے جسم کے لیے حرکت یا سکون اور چار کے لیے دو مساوی حصون پر تقسیم ہونا ۱۲

چوتھا شبہہ - یہ کہ خدا کے بعض کامون مین غرض کا نہ ہونا یقیناً معلوم ہے جیسے کافرون کا ہمیشہ کے لیے دوزخ مین رکھنا - اسلیے کہ اس کام مین کسی کے لیے کسی قسم کا نفع نہین ہے -

اور یہ شبہہ بھی بالکل ضعیف ہے - اسلیے کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ خدا کے کامون مین کسی مصلحت کا ہونا بھی ضروری نہ ہو - لیکن اسکے کام مین کسی مصلحت کا تجویز نہ کرنا حد درجہ کی نادانی اور اعلےٰ مرتبہ کی بیوقوفی ہے - پس اس شبہہ کی بنیاد بھی حد درجہ کی نادانی اور اعلےٰ مرتبہ کی بیوقوفی پر قائم ہوگی جس کے جواب کی ضرورت نہین ہے - اسکے علاوہ یہ امر ہے کہ کسی چیز کے معلوم نہ ہونے سے اس کا واقع مین نہ ہونا لازم نہین ہے - خصوصاً جبکہ اسکا حکیم مطلق ہونا ثابت ہوچکا ہے - پس ایسی صورت مین کافرون کے عذاب کرنے مین کسی مصلحت کا موجود ہونا لازم ہوگا اگرچہ ہمکو معلوم نہ ہو - پس ممکن ہے کہ کافرون کے دوزخ سے خارج کرنے مین بہشتی لوگون کے لیے الم اور صدمہ پونہچے اور انکے دوزخ مین باقی رکھنے سے بہشتی لوگون کو لذت اور خوشی حاصل ہو اور اسی وجہ سے کافرون کا ہمیشہ کے لیے دوزخ مین رکھنا مصلحت ہو -

اسکے علاوہ ممکن ہے کہ بعض گناہون کے بجالانے کا ذاتی اثر یہی ہو کہ انکا فاعل ہمیشہ کے لیے دوزخ مین جلتا اور بھنتا رہے جسطرح کہ بعض زہریلی چیزون کے کھانے کا یہ اثر ہوتا ہے کہ انکا کھانے والا فوراً ہلاک ہوجاتا ہے - اسکے علاوہ خدا کی اصلی غرض یہی ہے کہ اسکے بندے برے کامون سے باز رہین - اور برے کامون سے باز رکھنے مین عذاب سے ڈرانا ضروری ہے - اسلیے کہ اگر بندون کو برے کامون سے باز رہنے کی تکلیف دیجاے اور عذاب سے نہ ڈرایا جاے تو بندون کے امور کی درستی مین خلل آجاے لیکن خدا سے ایسے کام کا کرنا محال ہے جسکے ترک کرنے سے بندون کے امور کی درستی مین خلل آجاے - پس بندون کو عذاب سے ڈرانے کا ترک کرنا بھی محال ہوگا -

اب چونکہ عذاب سے ڈرانے مین خدا کا صادق ہونا ضروری ہے اور خدا کے صادق ہونے کو عذاب کرنا لازم ہے پس عذاب سے ڈرانے کو عذاب کرنا لازم ہوگا لہذا خدا کا کافر کو عذاب کرنا ضروری ہوگا - اور چونکہ کفر ایسا گناہ ہے جسمین ایمان کا شائبہ نہین ہے لہذا اسکے لیے عذاب بھی

لہ گناہ اور انکے عذاب کی مقدار کا اصلی اندازہ ہماری ناقص عقلون کے ادراک سے خارج ہے لہذا کتاب مین اسکے متعلق جو تقریر لکھی گئی ہے وہ محض سمجھانی ہے - ممکن ہے کہ دائمی عذاب کی کوئی دوسری وجہ ہو ۱۲

ایسا ہی تجویز کیا گیا جس مین نجات کا شائبہ نہین ہے۔

حکیم مطلق کے بعض کامون کی تفصیل اور عقلی غایتین۔

اگرچہ ہماری تقریرین سے ظاہر ہو گیا کہ خدا کے کامون مین غرض و غایت کا ہونا نہایت ضروری ہے اور ہماری ناقص عقلون کا اسکی غرض و غایت کو دریافت کر لینا غیر ضروری ہے لیکن تاہم اسکے بعض کامون کی بعض حکمتون تک ہماری ناقص عقلون کی بھی رسائی ہو سکتی ہے۔ اس لیے اس مقام پر اسکے بعض کامون کی بعض[1] غایتون اور حکمتون کا ذکر کرنا مناسب ہے۔

حکیم مطلق نے اپنے ازلی ارادہ سے جسمانی عالم کو ایک بسیط مادہ سے پیدا کیا اور اسمین ایسے عجیب و غریب امرون کی استعداد اور قابلیت کو حادث کیا جس سے جسمون کی بیشمار قسمین اور ان کی مختلف اور حیرت خیز خاصیتین ظاہر ہوئین۔

حکیم مطلق نے ایک بسیط مادہ اور اس کی مختلف نوعون مین دو قسمون کی صفتین پیدا کی ہین۔

پہلی قسم۔ وہ صفتین ہین جو مادہ کی ہر ایک نوع مین مشترک ہین جیسے ہر ایک جسم کا حیز مین ہونا۔

دوسری قسم۔ وہ صفتین ہین جو مادہ کی ہر ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہین جیسے لوہے کے لیے دب جانا اور شیشہ کے لیے ٹوٹ جانا پس مادہ کی مشترک صفتین اس سے کسی وقت جدا نہین ہو سکتین اور مادہ کی مخصوص صفتین اس سے جدا ہو جاتی ہین جیسے لوہے مین بعض اوقات شیشہ کی خاصیت کا پیدا ہو جانا اور مقناطیس سے زنزلہ کے وقت جذب کی خاصیت کا جدا ہو جانا اب ہمکو بعض جسمون کی مخصوص صفتون پر نظر کرنا مناسب ہے جن سے حکیم مطلق کی حکمت اور قدرت کا پورا پتہ چل سکتا ہے۔

ہوا کا بیان کہ حکیم مطلق نے ہوا کے پیدا کرنے مین جن مصلحتون کا لحاظ فرمایا ہے اگرچہ انسانی عقل سے انکا احاطہ نہین ہو سکتا لیکن اسکے بعض اغراض و فوائد پر غور کرنے کے بعد

---

[1] یہ مطالب رسالہ حمیدہ وغیرہ مین مرقوم ہین ۱۲

ہر ایک عاقل مطلع ہو سکتا ہے۔ ہوا در اصل ایسی پُر فوائد چیز ہے جس پر نباتات و حیوانات کی زندگی موقوف ہے نباتات اسکو چوستی ہے جس سے انکی زندگی ہوتی ہے۔ اسی طرح حیوان کو بھی اپنی زندگی مین انکی طرف سخت حاجت ہے۔ ہوا ہر ایک حیوان کے رخسارون کی راہ سے جاتی ہے اور اس کے خون اور پھیپھڑے کو صاف کرتی ہے۔ اگر ہوا کی آمد و رفت موقوف ہو جاے تو حیوان کا کام تمام ہو جاے۔ چونکہ ہوا کی طرف بہ نسبت دوسری چیزون کے حاجت زائد تھی اسوجہ سے حکیم مطلق نے اسکو بکثرت پیدا کیا ہے جسکے حاصل کرنے مین کسی قسم کی دقت نہین ہے۔ اسی طرح جس چیز کی زائد ضرورت ہے حکیم مطلق نے اسکو زائد پیدا کیا ہے جیسا کہ ہوا پانی۔ غذا۔ دوا وغیرہ پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے پھر ہواؤن کی بھی قسمین ہین اور ہر ایک قسم مین ایسی خاصیتین موجود ہین جو دوسری قسم مین موجود نہین جیسے شرقی۔ غربی۔ شمالی۔ جنوبی وغیرہ۔ اسی طرح بعض ہوائین تر ہین بعض خشک بعض گرم ہین بعض سرد بعض ضعیف ہین۔ بعض قوی بعض ہوائین محض رات مین چلتی ہین بعض محض دن مین چلتی ہین بعض کے لیے اوقات معین ہین اور بعض کے لیے نہین بعض کی حرکت نہایت دہیمی ہے بعض کی حرکت نہایت تیز ہے بعض ہوائین ایک ساعت مین سات میل کو قطع کرتی ہین۔ اور بعض ایک ساعت مین اکیانوے 91 میل تک قطع کرتی ہین۔ بلکہ بعض ہوائین ایک گھڑی مین ایک سو بیس 120 میل کی مسافت کو قطع کرتی ہین اگرچہ اس قسم کی ہوائین بہت نادر ہین بعض ہوائین ایک درخت سے تخم کو دوسرے درخت تک پونہچاتی ہین جس سے ثمر حاصل ہوتا ہے۔ ہوا سے روح تازہ پیدا ہوتی ہی۔ حرارت مین لطافت پیدا ہوتی ہے کشتیان جاری ہوتی ہین۔ نباتات کے تخم زمین پر پھیلتے ہین۔ ہوا کے تموج اور حرکت سے دلکش صدائین اور عمدہ عمدہ آوازین پیدا ہوتی ہین جو آدمی کو وجد مین لاتی ہین آجکل کی تحقیقات سے معلوم ہوا ہے کہ ہوا کتی جزؤن سے مرکب ہوتی ہے اور اسکے دو جزء نہایت کارآمد اور پُر فوائد ثابت ہوے ہین۔ ایک جزء مین بالکل آگ کی خاصیت ہے جس کو آکسیجن کہتے ہین۔ اور دوسرے جزء مین بالکل پانی کی خاصیت ہے جسکو نیٹروجن کہتے ہین۔

تحلیل کرنے سے یہ دونون جز علیحدہ ہوجاتے ہین۔ اگر دیا سلائی جلانے کے بعد اسطرح بجھا دیجائے کہ اسکا شعلہ جاتا رہے اور اسکے سرے پر سُرخی باقی ہو اور وہ خالص آکسیجن مین ڈال دیجائے تو وہ دوبارہ مشتعل ہوجاتی ہے۔ اور اگر نیٹروجن مین کوئی جلتی ہوئی چیز ڈال دیجائے تو وہ فوراً بجھ جاتی ہے اگر تنہا آکسیجن مین آگ لگا دیجائے تو وہ مٹی کے تیل کی طرح جلنے لگتا ہے اور جب تک آکسیجن کا مادہ باقی رہتا ہے اوسوقت تک اسکو نیٹروجن کے سوا کوئی دوسری چیز بجھا نہین سکتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکیم مطلق نے نیٹروجن کو آکسیجن کے جلا دینے والی قوت کے معتدل کرنے کی غرض ہی سے پیدا کیا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو عالم کی بہت سی چیزون کے جل جانیکا اندیشہ ہوتا فتبارك الله احسن الخالقين

آجکل کے تجربون سے ثابت ہوا ہے کہ ہوا مین پانی کی بہ نسبت پرشیر (دباؤ) زائد ہوتا ہے۔ پس اگر پانی کی مقدار ایک مربع انچہ فرض کیجائے تو ہوا کا پرشیر اور دباؤ پندرہ پونڈ[سلہ] ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر ایک گلاس کے مُنہ پر جو پانی سے لبالب بھرا ہوا ایک کاغذ لگا دیا جاے پھر وہ (گلاس) اوندھا کر دیا جاے تو پانی کا کوئی قطرہ اس سے باہر نہین گرتا کیونکہ پانی کے پرشیر سے ہوا کا پرشیر (دباؤ) کہین زائد ہے۔ پس گلاس کا پانی اگرچہ باہر گرنا چاہتا ہے لیکن ہوا کے پرشیر کی وجہ سے وہ نہین گر سکتا اور ہوا کا زور اسکو گرنے سے روکتا ہے جس مقام پر ہوا کا پرشیر جس قدر زائد ہوتا ہے اسی قدر پانی وغیرہ کے جوش دینے مین حرارت زائد درکار ہوتی ہے۔

پس چونکہ زمین پر ہوا کا پرشیر زائد ہوتا ہے اسی لیے پانی کے جوش دینے مین سو[سلہ] ڈگری سنٹی گریڈ حرارت درکار ہوتی ہے۔ اور چونکہ اونچے پہاڑون پر ہوا کا پرشیر کم ہوتا ہے اسلیے پانی کے جوش دینے مین وہان پر تقریباً پچاسی ڈگری حرارت کافی ہوجاتی ہے۔ اب اگر ہمکو اونچے پہاڑون پر چاے کا تیار کرنا منظور ہو تو ہوا کے پرشیر کا زائد کرنا لازم ہوگا اسلیے کہ اونچے پہاڑون پر پچاسی ڈگری سے زائد حرارت نہین ہوسکتی حالانکہ چاے کے تیار کرنے مین سو ڈگری کی حرارت مطلوب ہوتی ہے

سلہ پونڈ تقریباً آدہ سیر ہوتا ہے ۱۲

سلہ اس سے وہ تھرمامیٹر مراد ہے جس مین صرف سو درجے ہوتے ہین ۱۲

چنانچہ ایسے بلند مقامون پر آلات کے ذریعہ سے ہوا کا پریشر زائد کیا جاتا ہے اور سوڈ گری کی حرارت بھم پہونچنے پر چاے تیار کی جاتی ہے۔

ابر اور پانی کا بیان کی بعض ہوائین ابر کو اپنے کاندہون پر اوٹھا لیتی ہین اور اون سرزمینون تک لیجاتی ہین جہان پانی کی حاجت ہوتی ہے۔ ابر کے ساتھ بجلی اور گرج بھی ہوتی ہے جس کی نور کی حرارت اور حرکت سے ابر کا پانی تحلیل ہوتا ہے۔ اسکے علاوہ لوگون کو پانی برسنے کے مقامون پر اطلاع ہوتی ہے۔ اور برودت کی شدت سے ابر کا پانی برف ہو کر اکثر اوقات پہاڑون پر گرتا ہے تاکہ ایک مدت تک باقی رہے اور اسکا پانی پہاڑون کے اندر سماتا رہے اس محتبس پانی سے چشمے جاری ہوتے ہین جو مخلوقات کے کام آتے ہین۔ گرمیون کے زمانہ مین حیوانات اِن سے سیراب ہوتے ہین اور باغ ان سے سرسبز اور شاداب رہتے ہین طرح طرح کے نباتات ان سے روئیدہ ہوتے ہین۔ غرض پانی کے بیشمار فائدے ہین۔ اِن مین سے بعض فائدے ہر ایک شخص کو معلوم ہین انکے زائد بیان کرنے کی حاجت نہین ہے۔ لیکن پانی کی ایک خاص صفت کا بیان کر دینا نہایت ضروری ہے۔ وہ یہ کہ ہر ایک جسم کا حجم اسکے متکاثف[1] ہونے اور سمٹ جانے کے بعد کم ہو جاتا ہے مگر پانی کا حجم اسکے منجمد ہو جانے (جم جانے) پر زائد ہو جاتا ہے۔ پانی مین منجمد ہونیکے وقت اس قدر زور ہوتا ہے کہ لوہا بھی اسکا مقابلہ نہین کر سکتا۔ پس اگر لوہے کا گلاس پانی سے لبریز کر دیا جاے اور اسپر لوہے کا ڈھکنا چڑھا دیا جاے اور پھر اسکا پانی جمایا جاے تو وہ گلاس چکنا چور ہو جائیگا اسلیے کہ پانی کا حجم زائد ہوتا ہے اور لوہا اسکے زور کو روک نہین کر سکتا ہے اسی مقام سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر پانی اور برف کا حجم برابر فرض کیا جاے تو پانی کی مقدار سے برف کی مقدار کم ہو گی اور برف کے وزن سے پانی کا وزن زائد ہو گا پس برف کے جانے مین قلفی کا کسی قدر پانی سے خالی رکھنا ضروری ہے اور اگر لبریز کر دیجائیگی تو برف کے جمنے پر وہ ضرور پھٹ جائیگی۔

---

[1] کسی جسم کے متکاثف ہونے سے اسکی مقدار کا خود بخود کم ہو جانا مراد ہوتا ہے جسطرح کہ کسی جسم کے متخلخل ہونے سے اسکی مقدار کا خود بخود زائد ہو جانا مراد ہوتا ہے اور یہ دونون صفتین ہوا اور باقی گیسون مین پائی جاتی ہین ۱۲

حال کی تحقیقات اور تجربون سے معلوم ہوا ہے کہ پانی دو جزؤن سے مرکب ہے ایک جز آکسیجن دوسرا جز ہیڈروجن - ان دونون جزؤن مین دو اور سولہ کی نسبت ہوتی ہے - پس پانی کے حاصل ہونے مین ہیڈروجن کا دو جز ہونا اور آکسیجن کا سولہ جز ہونا ضروری ہے اور پانی کی ہر ایک مقدار مین یہ دونون جز اسی نسبت کے ساتھ موجود ہوتے ہین - اگر ان دونون جزؤن مین سے کسی ایک کی مقدار کم فرض کیجاے تو اس سے پانی نہین بن سکتا اگرچہ دو اور سولہ کی نسبت محفوظ بھی رہے - مثلاً ایک اور آٹھ یا نصف اور چار مین وہی نسبت ہے جو دو اور سولہ مین نسبت ہے لکن ایک اور آٹھ یا نصف اور چار سے پانی حاصل نہین ہوسکتا - اسی طرح اگر ان دونون جزؤن مین سے کسی ایک کی مقدار زائد فرض کیجاے تو پانی کے بننے مین دو اور سولہ کا محفوظ ہونا لازم ہوگا جیسے چار اور بتیس ۳۲ اور آٹھ اور چونسٹھ ۶۴ - پس اگر ہر ایک جزو مین دو اور سولہ محفوظ نہ ہونگے تب بھی پانی حاصل نہ ہوگا - مثلاً اگر تین اور چوبیس ۲۴ جزو فرض کیے جائین تب بھی پانی حاصل نہ ہوگا اگرچہ دو اور سولہ کی نسبت موجود ہے - اسلیے کہ تین مین جو مقدار دو سے زائد ہے اس مین دو محفوظ نہین ہے - اسی طرح چوبیس ۲۴ مین جو مقدار سولہ سے زائد ہے اسمین سولہ محفوظ نہین ہے -

آکسیجن اور ہیڈروجن کا علیحدہ علیحدہ کرنا بھی ممکن ہے پس آکسیجن کے علیحدہ کرنے کا سہل طریقہ یہ ہے کہ پوٹیشم کلوریٹ کو جو ایک قسم کی دوا ہے تھوڑا سا گرم کرین اس سے پوٹیشم کلورائڈ اور آکسیجن دو جزو علیحدہ علیحدہ ہوجائینگے - اور ہیڈروجن کے علیحدہ کرنے کا سہل طریقہ یہ ہے کہ پانی کو سوڈیم مین ملادین پس آکسیجن اس صورت مین سوڈیم[۱] سے ملجائیگی اور ہیڈروجن علیحدہ ہوجائیگی -

گیس[۲] کی جملہ قسمین گرمی پونہچانے پر یکسان بڑھتی ہین - پس اگر ایک گرام آکسیجن یا ہیڈروجن یا نیٹروجن کو ایک ڈگری[۳] تک گرمی پونہچائی جائیگی تو $\frac{۱}{۲۷۳}$ کی مقدار زائد ہوجائیگی اور اگرچہ ہر ایک قسم کا دہات بھی گرمی پونہچانے سے ضرور بڑھ جاتا ہے مگر انکے بڑھنے کا طریقہ یکسان نہین ہے - ہیڈروجن تمام

ف۱ چونکہ آکسیجن کو سوڈیم سے ذاتی الفت ہے اسلیے وہ اپنے رفیق ہیڈروجن کو بھی خیرباد کر کے سوڈیم سے جا ملتا ہے ۱۲
ف۲ گیس ہو وہ جسم مراد ہے جو اپنے کم مقدار سے بڑے ظرف کو پر کردے یا اسکی بڑی مقدار کسی چھوٹے ظرف مین سما جاے ۱۲
ف۳ ڈگری سے تھرمامیٹر کا ایک درجہ مراد ہے ۱۲ ·

گیسون مین زیادہ ہلکی ہوتی ہے اور ایک دیا سلائی کے لگا دینے سے فوراً جلنے لگتی ہے خالص ہیدروجن اگرچہ زہر نہین ہے لیکن اگر اسمین کوئی جانور ڈال دیا جاے تو فوراً ہلاک ہو جاے۔

سمندر مین ہر ایک قسم کے بیش بہا جواہر پیدا ہوتے ہین اور اسمین طرح طرح کے پہاڑ اور جنگل اور ہموار و ناہموار زمینین اور ٹیلے اور طرح طرح کے سرسبز و شاداب باغ موجود ہین اور چھوٹے بڑے بیشمار قسمون کے حیوانات چرند اور پرند وغیرہ اسمین سکونت کرتے ہین اور ہر ایک کے رہنے کا مقام جدا گانہ ہے۔ سمندر کی گہرائی کا آجتک تحقیقی پتہ معلوم نہین ہوا ہے۔ بعض حکما نے صرف نو میل تک کی گہرائی کا پتہ لگایا ہے جسکی تہہ معلوم نہین ہوئی۔ سمندر کا پانی شور ہے اس سے بدبو نہین ہوتی اور اسکے جانور اور درخت اپنی طبعی عمر تک باقی رہ سکتے ہین اگر ایسا نہ ہوتا تو بدبو کی وجہ سے حیوانون کا جینا اور درختون کا نشو و نما کرنا دشوار ہو جاتا۔ **باوجود** اسکے انسان کو اس پر مسلط کیا ہے جو کہ اسکے مختلف مقامون پر اپنی ضرورتون کے لیے آتا جاتا ہے اور طرح طرح کے فائدے حاصل کرتا ہے۔

زمین کا ذکر جن زمینون پر پانی نہین ہے وہان بھی حکیم مطلق نے عجیب و غریب مخلوقات کو پیدا کیا ہے۔ پہاڑون سے طرح طرح کے چشمے جاری ہوتے ہین جن سے حیوانات اور نباتات سیراب و سرسبز ہوتے ہین۔ **پہاڑون** مین وحشی اور پرند جانور سکونت کرتے ہین انکے بڑی بڑی اور جلیل الشان درخت آبادی کے مقامات کو زہریلی اور سمّی ہواؤن سے محفوظ رکھتے ہین ان سے لکڑیان۔ تختے۔ ایندھن حاصل ہوتا ہے اور ان سے ہر طبقہ کا انسان فائدہ اوٹھاتا ہے۔ پہاڑون کے پتھرون سے پختہ مکان اور محفوظ قلعے بنائے جاتے ہین بعض پہاڑون سے کوئلہ نکلتا ہے اور اسکی روشنی سے اطراف و جوانب روشن رہتے ہین حکیم مطلق نے آبادی اور زراعت کی زمین کو سختی اور نرمی کا متوسط درجہ عطا فرمایا ہے جس کی وجہ سے آبادی کرنا اور زراعت کرنا آسان ہو اگر ایسی زمین پہاڑون کی طرح سخت ہوتی تو ضرورت کے وقت مکان کا بنانا یا زراعت کا کرنا دشوار ہوتا۔ اور اگر ایسی زمین کیچڑ یا ریگستان کی طرح نرم ہوتی تو انسانون اور حیوانون کے پاؤن دھنس جایا کرتے

اور انکو اپنے امور کے نظم و نسق مین حد درجہ کی زحمتین پیش آتین۔

نباتات اور درختون کا ذکر اس کے علاوہ زمین سے طرح طرح کے بیشمار نباتات اور لاکھون قسم کی جڑی بوٹیان پیدا ہوتی ہین جنکی تمام مصلحتون اور پوری حکمتون تک انسانی عقل نہین پونہچ سکتی۔ چنانچہ الباسفیک کے جزیرون مین ایک قسم کا درخت پیدا ہوتا ہے جسکے پھلون کی گولائی مین ہو بہو روٹی کی قطع ملتی ہے اسی لیے اسکو شجرۃ الخبز (روٹی کا درخت) کہتے ہین۔ اسکے پھل کا وزن تقریباً سیر سوا سیر تک ہوتا ہے جو سال مین آٹھ مہینے تک برابر ٹوٹا جاتا ہے وہان کے باشندے اسکو روٹی کی جگہ کھاتے ہین اور انکو اپنی غذا کے بہم پونہچانے مین وہ دقتین پیش نہین آتین جو ہم لوگون کو اپنی غذا کے بہم پونہچانے مین پیش آتی ہین۔ وہ لوگ اسکی لکڑیون سے برتن اور چھال سے کپڑے بناتے ہین۔ اسی طرح جوز ہندی (ناریل) کے درخت سے جو جو فائدے حاصل ہوتے ہین ان مین انسان کی عقل حیران ہوتی ہے۔ جوز ہندی سے پختہ ہونے کے قبل شراب بنتی ہے اور پختہ ہونے کے بعد اس سے شیر گاؤ کی طرح کا دودھ حاصل ہوتا ہے۔ اسکا روغن چراغ وغیرہ ضرورتون مین صرف ہوتا ہے۔ اس درخت کے پتّے ترکاریون کی طرح پکائے جاتے ہین اور ان سے چٹائیان اور چھوٹے بڑے پردے اور نہایت معقول کاغذ بنائے جاتے ہین۔ اسکی کلیون کے شیرہ سے شکر تیار ہوتی ہے اور اس کی لکڑیون اور چھلکون سے برتن اور لکڑیون کی رطوبت سے روشنائی بنتی ہے اور اسکی چھال کی رگون (ڈورون) سے کپڑے اور رسیان اور چھلنیان بنائی جاتی ہین۔ فتبارك الله احسن الخالقين۔

کانون کا ذکر زمین کے اندر طرح طرح کی کانین موجود ہین جنکی قسمین مختلف اور ہر ایک قسم کی خاصیتین مختلف۔ ان کے رنگ ڈھنگ مختلف۔ اور ہر ایک قسم سے بیشمار منفعتین حاصل ہوتی ہین انسان کے کھانے پینے۔ زینت کرنے۔ ہتھیار بنانے۔ مکان تیار کرنے۔ زراعت کرنے مین اون سے جو منفعت حاصل ہوتی ہے وہ خود ظاہر ہے۔ علی الخصوص لوہے کی کان کے فائدے جو انسان کے لیے محسوس ہوتے ہین انہین کا ضبط کرنا دشوار ہے۔ اسکی واقعی مصلحتون اور پورے

فائدون پرکون مطلع ہوسکتا ہی ہم اس مقام پر مخض مقناطیسی لوہی کا مختصر سا تذکرہ کرنا مناسب سمجھتے ہین۔

مقناطیس کا بیان حکیم مطلق نے اس کو اپنے مثل کے جذب کرنے ۔ اسی طرح ہر ایک لوہے اور فولاد کے جذب کرنے کی قوت عطا کی ہے۔ اور ان چیزون کے علاوہ کسی دوسرے جسم کے جذب کرنے کی قوت اسکو عطا نہین کی جیسے سونا۔ چاندی وغیرہ۔

اسکے علاوہ اس مین ایک عجیب وغریب خاصیت یہ ہے کہ جب اس سے لوہے کی کوئی چھوٹی کرچ چسپیدہ ہوجاتی ہے تو اس لوہے کی کرچ مین بھی مقناطیس کی خاصیت پیدا ہوجاتی ہے اور وہ بھی لوہے کو مقناطیس کی طرح جذب کرنے لگتی ہے اور جبکہ مقناطیس سے جدا کر لیجاتی ہی تو اسکی یہ خاصیت باطل ہوجاتی ہے اور اگر مقناطیس سے فولاد کی کرچ چسپیدہ ہوجاتی ہے تو اسمین یہ خاصیت اس سے جدا ہونے پر بھی باقی رہتی ہے بلکہ اگر مقناطیس سے فولاد کی کرچ رگڑ دیجاتی تب بھی اسمین جذب کرنے کی خاصیت پیدا ہوجاتی ہے اگرچہ اس سے جدا کر لیجاتی بلکہ لوہے کے بڑے ٹکڑے مین بھی فولاد کی خاصیت پیدا ہوجاتی ہے اور جدا ہونے پر باقی رہتی ہے۔

مقناطیس مین ایک یہ بھی حیرت انگیز خاصیت ہے کہ جذب کرنے کی قوت اسکے کنارون مین زائد اور قوی ہوتی ہے اور اسکے درمیان مین کم اور ضعیف ہوتی ہے بلکہ وسط مین باطل ہوجاتی ہے اور جب کہ وہ قطع کردیا جاے تا اینکہ اسکا وسط کنارہ ہوجاے تو اسمین جذب کی وہی قوت پیدا ہوجاتی ہے جو کنارون مین ہوتی ہے۔ پس ایک ہی مقام جبکہ کنارہ ہوتا ہے تو اسمین جذب کی قوت زائد اور قوی ہوجاتی ہے۔ اور جبکہ وہ وسط ہوتا ہے تو جذب کی قوت ضعیف یا باطل ہوجاتی ہی اسی طرح زلزلہ کے وقت اسکی قوت فنا ہوجاتی ہی اور زلزلہ کے بعد پھر پیدا ہوجاتی ہی۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین

اسکے علاوہ مقناطیس کی چھوٹی سی سوئی سے جو فائدے حاصل ہوتے ہین وہ محسوس ہین اسی کی وجہ سے راستے معلوم ہوجاتے ہین۔ سفر کے گمشدہ کو بھی نجات ملتی ہی قبلہ کی سمت کا اس سے پتہ لگ جاتا ہی۔ الی غیر ذالک

پس جبکہ اس زمین مین جس کی حیثیت ایک چھوٹے ستارہ سے زائد نہین ہے ایسی ایسی ادنے ادنے چیزون کی پوری منفعتون اور واقعی مصلحتون پر احاطہ کرنا انسانی عقل کے لیے ممکن نہین ہے تو عالم کے

باقی عجائب و غرائب پر مطلع ہونا اور ان کی واقعی مصلحتون کا معلوم کرنا کیونکر ممکن ہے۔

ستارون کا تذکرہ کہ **بعض** ستارون سے زمین کو وہی نسبت ہے جو ایک ذرہ کو اس کرہ[۵۱] سے نسبت ہوتی ہے جس کا قطر[۵۲] ایک گز فرض کیا جاے۔ مثلاً اگر زمین کا قطر سات ہزار نوسو بارہ ۷۹۱۲ میل ہے تو سورج کا قطر آٹھ لاکھ باون ہزار پانسو اسّی ۸۵۲۵۸۰ میل ہے۔ **بعض** ستارے زمین سے کڑورون میل کے فاصلہ پر واقع ہوے ہین۔ چنانچہ آفتاب کی دوری ساڑھے نو کڑور میل ہے۔ **بعض** ستارون کا روز اور سال ہمارے روز اور سال سے کہین زائد ہے۔ پس زحل کا سال ہمارے سال کے حساب سے اونتیس ۲۹ سال بڑا ہے۔ اور اورانوس کا سال چوراسی ۸۴ سال بڑا ہے۔ اور نپتون کا سال ایک سو چونسٹھ ۱۶۴ سال بڑا ہے۔ **بعض** ستارون کی حرکت نہایت سریع اور تیز ہے۔ **مشتری** ایک گھنٹہ مین تیس ہزار ۳۰۰۰۰ میل کو قطع کرتا ہے جسکے حساب سے ایک سانس مین نو میل کی مسافت ہوتی ہے **بعض** ستارون مین آبادی کا موجود ہونا تجویز کیا جاتا ہے حکماے حال کے نزدیک جملہ ستارے فضا مین محض جذب کی وجہ سے قائم ہین۔ ہر ایک ستارہ کی حرکت اپنی منزلون کے طے کرنے اور دورہ کے پورا کرنے مین منضبط ہے۔ **باوجود** اسکے ایک ستارہ دوسرے ستارہ سے بھڑتا نہین اور نہ ٹکراتا ہے۔

اسیطرح بعض ستارون کا نور سرخ ہے اور بعض کا زرد اور بعض کا سفید اور بعض ستارون مین اور قسم کے رنگ بھی موجود ہین **بعض** ستارون کا نور اصلی ہے جیسے سورج اور ثوابت۔ اور بعض ستارون کا نور دوسرے ستارہ کے نور سے حاصل ہوتا ہے جیسے چاند اور باقی سیارستارے۔ **اسیطرح** بعض ستارون مین حرارت بالکل نہین ہے اور بعض ستارون مین حد درجہ کی حرارت موجود ہے پس اگر سورج کی حرارت مجتمع اور اکٹھی ہو جاے تو تمام روے زمین کی برف کو ایک دن مین پگھلادے جیسا کہ حال کے بعض ڈاکٹرون کا قول ہے۔ **اسیطرح** بعض ستارون کا نور زمین تک تھوڑے سے زمانہ مین پونہچ جاتا ہے اور بعض کا نور سیکڑون سال کے بعد پونہچتا ہے۔ پس سورج کا نور تقریباً آٹھ منٹ مین پونہچ جاتا ہے،

---

۵۱ کرہ وہ گول جسم ہے جسمین درمیان کو وہی نقطہ ہو ہر ایک وہ خط جو اسکی سطح تک کھینچا جای وہ دوسرے خط کے برابر ہو ۱۲
۵۲ کرہ کا قطر وہ وہی خط ہے جو اوس کو دو مساوی حصون پر تقسیم کر دیتا ہے ۱۲

حالانکہ وہ زمین سے ساڑھے نو کرور کے فاصلہ پر واقع ہے۔ اور قطب شمالی کی روشنی زمین تک دس ہزار سال میں پہونچتی ہے پھر ایک ستارہ کو آسمان اور زمین کی ہر ایک مخلوق سے جو تعلق ہے اس کو ہماری ناقص عقلیں کیا سمجھہ سکتی ہیں۔

نور کا بیان ؎ نور سے حیوانات اور نباتات کے لیے نمو اور صحت حاصل ہوتی ہے اور وہ زہریلی چیزون کو دفع کرتا ہے۔ دیکھنے کی چیزیں اس کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہیں۔ نور اگرچہ خود ظاہر ہے اور دوسری چیزون کو ظاہر کرتا ہے لکن انسانی عقلون کو اسکی حقیقت تک رسائی نہیں ہوتی بعض لوگون کا خیال ہے کہ نور سے وہ چھوٹے چھوٹے ذرے مراد ہیں جو کسی جسم سے پھیلتے ہیں۔ اور حال کے بعض حکما کہتے ہیں کہ نور سے اثیری مادہ کے ان اجزا کا حرکت کرنا مراد ہے جو فضا میں پھیلے ہوے ہیں۔ نور کی ایک عجیب خاصیت یہ ہے کہ بلور کے ڈلے اور دبیز شیشہ سے نفوذ کرتا ہے اور جبکہ شیشہ کی ایک سطح سیاہ کر دیجاے تو اس سے وہ نفوذ نہیں کر سکتا اگرچہ شیشہ کا دل کیسا ہی باریک ہو۔ حال کے بعض کاریگرون نے ایک قسم کا روغن ایجاد کیا ہے جو سورج کی روشنی میں چند منٹ رکھہ دینے سے تمام شب چراغ کی طرح روشنی دیتا ہے۔ بہرحال اس عالم کی ہر ایک چھوٹی سی چھوٹی چیز میں حکمت کی بیشمار نشانیون کا پتہ چلتا ہے جن پر احاطہ کرنے سے انسانی عقلیں عاجز ہیں۔ اور وہ (نشانیان) ایک ایسے حکیم کارساز کے موجود ہونے پر شاہد ہیں جو اعلے درجہ کے علم اور قدرت اور ارادہ کے ساتھہ موصوف ہے جیسا کہ طب اور تشریح اور کیمسٹری وغیرہ علوم کے رسالون اور کتابون کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے پس خدائی کامون کے لیے کسی غرض و غایت کا تجویز نہ کرنا ایسی مہمل بات ہے جسکو معمولی عقل کا بے تعصب آدمی تھوڑی سی دیر کے لیے بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اسی طرح آجکل کے طبعی ڈاکٹرون اور مادی حکیمون کا یہ خیال بھی کیسا حیرت انگیز ہے کہ عالم کی جملہ عجیب اور غریب مخلوقات اور اونکے وجود کی بیشمار حکمتیں محض ایک بیشعور مادہ اور اسکی بلا ادراک حرکت سے خود بخود پیدا ہوتے آتے ہیں اور پیدا ہوتے رہیں گے۔ اور یہ کہ مادہ اور اسکی

حرکت کے سوا کوئی ایسا موثر موجود نہین ہے جس نے خود مادہ اور اسکی قوت (حرکت) کو اپنے ایسے حکیمانہ ارادہ و اختیار اور مدبرانہ حکمت وصوابدید سے حادث کیا ہو جس سے بے انتہا حیرت انگیز مصلحتین اور تعجب خیز حکمتین اور غایتین مترتب ہوئی ہون - اس خیال کی غلطی اگرچہ رسالہ التوحید مین بہت صاف اور شستہ تقریرون مین ظاہر کردی گئی ہے اور نہایت وضاحت اور شرح کے ساتھہ یہ امر سمجھا دیا گیا ہے کہ مادہ اور اسکی حرکت مین عالم کے موثر ہونے اور ایسے عجیب اور غریب امرون کے پیدا کرنے کی ہرگز قابلیت اور صلاحیت نہین ہے لیکن اس مقام پر بھی توضیح کے لیے بعض امرون کا اجمالی طور سے بیان کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پس واضح ہو کہ اگر مادہ[1] سے وہ چھوٹے چھوٹے متحرک ذرّے مراد لیے جائین جو آنکھ سے محسوس نہین ہو سکتے اور انمین سے ہر ایک ذرہ کو ذرۂ ریگ سے وہی نسبت ہے جو ذرۂ ریگ کو ایک عظیم الشان پہاڑ سے ہو سکتی ہے جیسا کہ آجکل کے اکثر طبعی ڈاکٹرون (حکیمون) کا مذہب ہے تو اس (مادہ) کا عالم مین موثر قرار دینا کسی دوربین عقل کے نزدیک درست نہین ہو سکتا اسلیے کہ اسمین حدوث کی نشانیان بکثرت موجود ہین کیونکہ وہ جسم ہے جو اپنے جزون سے مرکب ہے اور اپنے موجود ہونے مین ہر ایک جزء کا محتاج ہے اور جو چیز کسی شے کی طرف محتاج ہوتی ہے اسی کو حادث کہتے ہین - اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ جو چیز حادث ہے وہ خود بخود موجود نہین ہو سکتی پس جو چیز کہ خود بخود موجود نہین ہو سکتی وہ کسی دوسری چیز کو کیونکر پیدا کر سکتی ہے۔

اسکے علاوہ ہر ایک ذرہ کا حرکت اور سکون کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری ہے اور چونکہ وہ دونون حادث ہین اس لیے انکے محل کا حادث ہونا بھی ضروری ہے اور جبکہ ہر ایک ذرّہ اور اسکی حرکت حادث ہوئی تو اسکی استعداد کا بھی حادث ہونا لازم ہوا - **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ ہر ایک ذرہ کو عالم کے تیار کرنے مین دوسرے ذرہ کی حاجت ہے اور جو چیز کہ کسی دوسری شے کی طرف محتاج ہوتی ہے حادث ہوتی پس ہر ایک ذرہ کو اس بنا پر بھی کسی ایسے موجود کی حاجت ہوگی

[1] مادّہ اور اوسکے صفات کے حالات جو اس رسالہ مین مندرج ہین وہ رسالہ حمیدیہ اور المقدمۃ وغیرہ سے ماخوذ ہین ۱۲

جو انکو پیدا کرے بعد ازان عالم کو ان ذرون سے اپنی مرضی کے موافق حادث کرے - اب اگر
تھوڑی دیر کے لیے ان ذرّون کا قدیم ہونا فرض کر لیا جاے تب بھی ان کے اکھٹا کرنے اور انمین
ترکیب کے پیدا کرنے کی غرض سے ایک ذی شعور اور صاحب ادراک موجود کے تسلیم کرنے کی
ضرورت ہوگی اور خود ذرّون کا باہم صلاح کر کے اکھٹا ہو جانا یا کسی تار برقی کے ذریعہ سے باہم اطلاع
کرنا اور اپنی کونسل اور آپس کے مشورہ سے ایسے ایسے جسمون کا حادث کر لینا جن مین نمو حس شکل
قدرت - ارادہ حیات - شعور عقل - حجم - وزن - مقدار - رنگ وغیرہ موجود ہون پھر ان پر بیشمار حکمتین
اور مصلحتین مترتب ہون غیر معقول اور مہمل بات ہوگی اور اسی طرح ذرون کی پریشان اور غیر مرتب حالت سے
ایسی شاندار اور مرتب حالت کا خود بخود پیدا ہو جانا جس مین اعلےٰ درجہ کی مناسبتین اور حد درجہ کی
صناعیون کی علامتین پائی جاتی ہون کسی طرح تسلیم کرنے کے قابل نہ ہوگا - اور اگر مادہ سے
وہ اثیری اور لطیف جسم مراد لیا جاے جو کسی طبعی قوت سے متاثر نہین ہو سکتا تو ذرّون کی طرح
اس کا عالم کی تمام چیزون مین موثر فرض کرنا بھی کسی عاقل کے نزدیک درست نہین ہو سکتا
اس لیے کہ اسکا جسم ہونا اور فضا مین اسکا منتشر ہونا اس کے حادث ہونے کی بہت ظاہر اور
کھلی ہوئی نشانی ہے جو اپنے پیدا ہونے مین کسی دوسرے قوی موثر اور غیر طبعی فاعل کا محتاج ہے
جو جسم اور جسمانی چیزون سے منزہ اور پاک ہو اور اس سے بڑے اور چھوٹے ہزارہا نظام شمسی اور مرکب پیدا
ایسے عالم کو پیدا کر دے - اور اگر مادہ سے وہ انرجی (مجموعہ قوی) حلقے اور متعدد مرکز مراد لیے جائین
جن مین سے ہر ایک حلقہ اور مرکز سے عالم کی ایک نوع کا تکوّن ہوا ہے اور ہر ایک حلقہ بجاے
خود ایک مستقل کرہ ہے اور اس سے ارادی حرکت صادر ہوتی ہے اور وہ چھوٹے چھوٹے ذرّون سے
مرکب نہین ہے تو عالم مین ایسے انرجی حلقون اور مرکزون کا موثر فرض کرنا بھی غیر معقول ہوگا
اس لیے کہ ان کا جسم اور متحرک ہونا ان کے حادث ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ ذرّون کے بیان مین
معلوم ہوا - اسکے علاوہ ایسے انرجی مرکزون کا متعدد ہونا اور ان مین سے ہر ایک مرکز کا عالم کے
پیدا کرنے مین کافی نہ ہونا اونکے ناقص اور حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے پس ان کو اپنے

حادث ہونے مین ایک ایسے قوی مؤثر کے موجود ہونے کی ضرورت ہوگی جو اِن کی قوت کے ذریعہ سے عالم کی تمام چیزون کو حادث کرے اور ہر ایک چیز مین ایسی ایسی دور بینیون اور عاقبت اندیشیون کا لحاظ کرے جن مین سے کسی ایک کی پوری حالت کے معلوم کر لینے سے ہماری ناقص عقلین عاجز ہین

بہرحال اس عالم مین محض مادہ اور اس کی حرکت کا مؤثر فرض کرنا کسی تقدیر پر بھی درست نہین ہو سکتا پس لامحالہ ایک ایسے قوی محرک کے تسلیم کرنے سے چارہ نہین ہے جو مادہ کو ایسے بیشمار عالمون اور ان کی عجیب و غریب نشانیون اور غیر متناہی مصلحتون کی طرف متحرک کرے جس کو ہم واجب الوجود اور مدبر عالم کہتے ہین۔ اس مقام پر آجکل کے بعض طبعی اور مادّی ڈاکٹرون نے کچھ شبہے[سلہ] کیے ہین لہذا ان سے اجمالی طور پر تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

پہلا شبہہ۔ ہماری عقلین کسی ایسی شے کا تصور نہین کر سکتین جو جسم اور جسمانی[سلہ] چیزون سے منزہ ہو اور کسی مقدار اور کیفیت کے ساتھہ موصوف نہ ہو سکتا ہو اور باوجود اس کے وہ علم اور قدرت وغیرہ صفتون کے ساتھہ موصوف ہو پس ایسے خدا کے موجود ہونے کا اقرار کیونکر ہو سکتا ہے جسکے مسلمان لوگ قائل ہین۔

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ عالم کی ہر ایک چیز مین امکان اور حدوث کے آثار اور اسکے نو پیدا ہونے کی نشانیان بکثرت موجود ہین جسپر بہت سی قطعی دلیلین قائم ہو چکی ہین۔ اور یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ جو چیز ممکن[سلہ] اور حادث[سلہ] ہے وہ اپنے موجود ہونے مین ایسے مؤثر کی طرف محتاج ہے جو واجب اور قدیم ہو جسکا تفصیلی بیان رسالۃ التوحید مین موجود ہے اور چونکہ کوئی جسم یا جسمانی چیز قدیم اور واجب نہین ہو سکتی اس لیے کہ اس مین امکان اور حدوث کی علامتین پائی جاتی ہین اسی سے عالم کے موجودہ آثار کے لیے ایک ایسے مؤثر قدیم کے موجود ہونے کا

سلہ یہ شبہے رسالہ حمیدیہ مین مذکور ہین ۱۲

سلہ جسمانی سے وہ چیز مراد ہے جو جسم مین قائم ہو جیسے رنگ اور حرکت وغیرہ ۱۲

سلہ ممکن وہ چیز ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا ضروری نہ ہو ۱۲

سلہ حادث وہ چیز ہے جو کسی شے کے بعد ہو جیسے قلم کے بعد لکھنا ۱۲

اقرار کرنا لازم ہوا جس مین حدوث و امکان کے آثار موجود نہ ہون اگرچہ ہماری ناقص عقلین اسکی حقیقت کا ادراک نہ کر سکتی ہون پس جس طرح کہ کسی معقول اور نہایت مضبوط پرزون کی گھڑی سے اس کے بنانے والے کا موجود اور صناعی مین کامل ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اس کی حقیقت اور ایسے اوصاف کا معلوم نہ ہونا جو گھڑی سازی مین دخل نہین رکھتے جیسے اس کے رنگ کا سفید یا سیاہ ہونا یا قد کا دراز یا کوتاہ ہونا اس کے موجود اور کامل صناع ہونے کے قطعی علم مین کسی قسم کی خرابی پیدا نہین کر سکتا۔ اسی طرح عالم کے موجودہ آثار اور ان کے استحکام سے ان کے موثر کا موجود اور باقتدار عالم اور خوش تدبیر حکیم ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس کی حقیقت اور ایسے اوصاف کا معلوم نہ ہونا جو عالم کے پیدا ہونے مین دخل نہین رکھتے اس کے موجود اور باقتدار عالم اور خوش تدبیر حکیم ہونے کے قطعی علم مین بھی کسی قسم کی خرابی پیدا نہ کرے گا۔

دوسرا شبہہ۔ ہم ایسی شے کا تصور نہین کر سکتے جو محض عدم سے پیدا ہو۔ اسیطرح ہم کسی شے کو محض عدم سے پیدا نہین کر سکتے پس مادہ کا محض عدم سے پیدا ہونا کیونکر درست ہو سکتا ہے اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ مادہ مین امکان اور حدوث کے آثار بکثرت مشاہدہ کیے جاتے ہین جن سے ایسے موثر قدیم کے موجود ہونے کا قطعی علم حاصل ہوتا ہے جو مادہ کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے جس سے رسالہ التوحید مین مفصل بحث کی گئی ہے پس اگر مادہ کا محض عدم سے پیدا ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو حادث اور ممکن کا خود بخود موجود ہونا لازم آئے گا جو صریح عقل کے خلاف ہے اور ہماری ناقص اور حقیر قدرت پر اس کی کامل اور عظیم قدرت کا قیاس کرنا کسی طرح درست نہین ہو سکتا ورنہ لازم آئیگا کہ ہماری طرح وہ بھی ناقص اور عاجز ہو۔ اور جبکہ ہمارے معلومات کو ہمارے مجہولات سے وہ نسبت بھی نہین ہو سکتی جو پانی کے ایک نہایت چھوٹے قطرہ کو سمندر سے ہو سکتی ہے تو مادہ کے محض عدم سے پیدا ہونیکی کیفیت کا ہماری سمجھ سے باہر ہونا کون سی تعجب خیز بات ہے۔

تیسرا شبہہ۔ اگر عالم کی بنیاد کسی قصد و حکمت پر قائم ہوتی تو اس مین ایسی چیزین موجود نہ ہوتین

جو قصد و حکمت پر منطبق نہین ہو سکتین۔
اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ عالم کی مخلوقات مین بیشمار حکمتون اور غیر محدود مصلحتون کا موجود ہونا کسی طرح قابل انکار نہین ہے۔ اور ہم بارہا بیان کر چکے ہین کہ خدائی کارخانہ کے ہر ایک کام کی مصلحت تک ہماری ناقص عقلون کی رسائی ضروری نہین ہے پس اگر کسی کام کی کوئی حکمت ہماری سمجھ مین نہ آئے تو اس سے حکمت کے نہ ہونے پر استدلال کرنا کسی طرح درست نہین ہو سکتا۔ اسکے علاوہ عالم کے مخلوقات کی کوئی حد نہین ہے اور ہماری معلومات بالکل محدود ہین اور کوئی شخص فی کروڑ ایک کے علم کا بھی دعوے نہین کر سکتا پس ایسا دعوے کون کر سکتا ہے کہ فلان کام مین کسی مخلوق کے لیے کسی قسم کی مصلحت نہین ہے حالانکہ آجکل کے محقق ڈاکٹر اس امر کے قائل ہین کہ عالم کی کوئی چیز کسی وقت بھی بیکار نہین جاتی۔ مثلاً اگر تیل یا روغن یا موم کی بتی سے چراغ یا شمع روشن کی جاے تو جسقدر تیل یا روغن یا موم جلتا ہے وہ ہوا کے ایک جزو آکسیجن کے ساتھہ مرکب ہو کر درختون کی غذا ہو جاتا ہی ایسی صورت مین اپنی لاعلمی سے کسی خدائی کام کی مصلحت کا بالکل انکار کر دینا اور عالم کے انتظام کو قصد و حکمت کے برخلاف تجویز کرنا بہت بڑی نادانی ہے۔
فائدہ کہ عالم کی اشیاء کا وجود اور ائمین بیشمار حکمتون اور غیر محدود مصلحتون کا موجود ہونا حکیم مطلق کے وجود اور صانع عالم کی حکمت وجود پر دلالت کرتا ہے اگرچہ یہ مطلب زیادہ شرح کرنیکا محتاج نہین ہے اور بعض اشیاء کی حکمتون اور مصلحتون کا تذکرہ بھی ہو چکا ہے لیکن اس مقام پر بھی بعض ضروری امرون کا وارد کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ **در اصل** عالم کی تمام اشیاء کا وجود وجود باری تعالےٰ کی دلیل ہے۔ نظام عالم۔ تاریخ نسل انسانی۔ انسان مین قواعد اخلاق کے فرض ہونے کا فطری اعتقاد اوس کے وجود کا یقین دلاتے ہین چنانچہ یورپ و امریکا کے علماء متاخرین کے علوم طبعیہ اور اونکی جدید تحقیقات نے اس امر کو روشن کر دیا کہ تمام خلق۔ پہاڑ دریا۔ ابر۔ ہوا۔ بلکہ ہر ایک برگ اور ہر ایک ذرہ اوس کے وحدہ لاشریک اور حکیم قدیر ہونے پر

بزبانِ حال شاہد ہین - یہ امر نہایت بدیہی ہے کہ جو نئی شے پیدا ہوتی ہے اوسکے لیے کسی علت کی ضرورت ہے - اور علیت و معلولیت کے علاقہ کا اعتقاد فطرتِ انسان مین اسقدر راسخ ہے کہ اوس سے کبھی انکار نہین ہو سکتا ورنہ لازم آئیگا کہ عقلی تحقیق سے کوئی معنی نہ ہون اور علوم کی تمام تحقیقات ایک فعل عبث اور غیر معقول قرار پائے - اسکے علاوہ جہان کوئی نظم پایا جائیگا اوس کے لیے ایک منتظم کے موجود ہونے کا بالیقین ضروری ہوگا - یہ ممکن ہے کہ لفظون مین بظاہر کوئی شخص ان اصول سے انکار کرے لیکن اون کے صحیح ہونے کا اعتقاد اوس کے دل سے ایک لمحہ کے لیے بھی نہین جا سکتا - مثلاً کوئی شخص ایک مشین یا آلہ یا مکان یا انجن یا گھڑی دیکھکر کبھی اسمین شبہہ نہین کر سکتا کہ ان اشیا کا کوئی بنانے والا ضرور ہے اور اسی قدر ہمارے دعوے کے ثبوت مین کافی ہے اب اگر عالم کا حادث ہونا ثابت کر دیا جاے تو اوسکے لیے ایک علت کا ثابت ہونا ضروری ہوگا اور اگر اوسمین نظام ثابت کر دیا جاے یا اوس کے اجزا کا باہم موزون ہونا دکھا دیا جاے تو اوسکے واسطے ایک حکیم اور صانع کا موجود ہونا بدیہی ہوگا - اب تمام جہان کی اشیا مین شروع سے آخر تک ہر ایک شے مین نظم اور اوس کی موزونیت کا بیان کرنا نہ ممکن ہے نہ اثباتِ مطلب کے واسطے ضروری ہے مثلاً اگر یہ ثابت کرنا منظور ہو کہ مثلث کے تینون زاویون کا مجموعہ قائمہ کے دو زاویون کے برابر ہے تو اوسکا تمام مثلثون یا اوسکی تمام قسمون مین ثابت کرنا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا صرف مثلث کی کسی ایک قسم مین ثابت کر دینا کافی ہوگا - اسی طرح اگر تمام مادیات مین کشش ثقل کا ثابت کرنا منظور ہو تو ہر ایک مادہ کی نسبت تجربہ کرنا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا صرف بعض مواد مین ثابت کر دینا کافی ہوگا - اسی لیے اشیاے عالم مین سے کسی شے مین نظم اور موزونیت کا بیان کر دینا حکیم مطلق اور صانع قدیر کے وجود مین کافی ہوگا -

(۱) آفتاب نظام شمسی کے مرکز مین واقع ہے بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ نظام شمسی کا مرکزِ ثقل جرم آفتاب کے اندر واقع ہے - تمام سیارے اور ذوات الاذناب (دُمدار ستارے) اسکے گرد اپنے اپنے مدار پر حرکت کرتے ہین اور کششِ ثقل اور اوس کے مخالف قوت متنفر المرکز کے سبب سے جو حرکت

دوری سے پیدا ہوتی ہے اپنے اپنے مدار پر قائم ہین جس طرح کہ فلاخن کو اگر کوئی شخص گردش دے تو اس مین ڈوری کی حرکت سے قوت متنفر المرکز پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ مرکز سے بھاگنا چاہتی ہے اور اگر وہ ڈوری جو اوس شخص کے ہاتھ مین ہے مزاحم نہ ہو تو مرکز سے بھاگ جاے اور دور جا کر گرے - اسی طرح تمام سیارے اور ذوات الاذناب دور ہونے پر آفتاب سے بھاگنا چاہتے ہین لیکن کشش ثقل جو تمام مادیات مین موجود ہے ان کو جانے نہین دیتی اور انکے مدار پر قائم رکھتی ہے - اگر کشش ثقل جاتی رہے تو زمین فضاے لامتناہی مین بسرعت تمام حرکت کرے اور کسی دوسرے جرم فلکی سے ٹکرا کر تباہ ہو جاے اور اگر قوت متنفر المرکز جاتی رہے تو آفتاب اور زمین مین سے ہر ایک دوسرے کو کھینچ لے اور آپس مین ٹکرا جاوین - اس کے علاوہ آفتاب اپنی حرارت اور روشنی سے تمام سیارات کو فیض پہونچاتا ہے اور بغیر اوسکے کوئی جسم نامی موجود نہین رہ سکتا (سر جان ہرشل در ہیئت) اسکے علاوہ برقی شعاعون سے بھی آفتاب زمین اور تمام سیارون کو فیضیاب کرتا ہے اور یہ برقی شعاعین فوائد کثیرہ کے علاوہ بارش اور ابر کے پیدا کرنے مین بھی معین ہوتی ہین (انسکلو پیڈیا برٹینیکا اوڈیشن یازدہم آرٹیکل ارورا بوری ایلس (aurora borealis)

آفتاب - ایک نہایت گرم کرہ ہے اور اوس سے اس قدر حرارت خارج ہو رہی ہے کہ گویا اوسکی سطح کے ہر مربع فٹ پر فی گھنٹہ اونیس[۱۹] من کوئلہ جل رہا ہے - حکماء متاخرین نے اندازہ کیا ہے کہ اگر سورج مین کوئی سبب اسکی حرارت پیدا کرنے کا نہ ہو تو وہ صرف کچھ ہزار سال مین سرد ہو جاے (لارڈ کلون)

فطرت مین آفتاب کی حرارت کے قائم رہنے کے دو سبب معلوم ہوے -

پہلا سبب - اس کے جسم کا انقباض (سکڑنا) کیونکہ انقباض سے جسم گرم ہوتا ہے -

دوسرا سبب - شہاب ثاقب کا جرم آفتاب پر متواتر گرتے رہنا جس کی حرکت حرارت مین تبدیل ہو جاتی ہے اگر حکیم مطلق ایسا انتظام نہ کرے تو آفتاب سرد ہو جاے اور حیوانات و نباتات نیست و نابود ہو جائین -

(۲) سیارات مین اکثر کے گرد اقمار گردش کرتے ہین جن کا ایک فائدہ یہ ہے کہ وہ اوس سیارہ کو

روشنی پہونچاتے ہین اور جو سیارات آفتاب سے زیادہ قریب ہین جیسے زہرہ وعطارد اون سے کوئی قمر متعلق نہین۔ باقی اور سیارات جسقدر آفتاب سے دور ہوتے جاتے ہین اسی قدر انکو اقمار کی روشنی کی حاجت ہوتی جاتی ہے اور اسی قدر زیادہ اقمار انکو مبدء فیاض نے عطا فرمائے ہین چنانچہ مشتری اور زحل کے آٹھہ اور دس قمر ہین۔ (سائیکلوپیڈیا برٹینیکا اڈیشن یازدہم)

اب زمین کو دیکھیے تو اوسکا محور اوس کے سطح مدار پر سیدہا نہین کھڑا ہے بلکہ ترچھا واقع ہوا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ موسم بدلتا رہتا ہے اگر صرف یہی ایک بات نہ ہوتی تو یہ موسم بدلتا نہ تمام زمین پر بارش ہو سکتی بلکہ زمین اس قابل نہ ہوتی کہ جاندار او سبز زندہ رہ سکین۔ اسی محور کے ترچھے ہونے سے قطب شمالی وجنوبی مین چھہ مہینہ کی رات دن ہوتے ہین۔ اب اُس چھہ مہینہ کی رات مین حکیم مطلق نے روشنی کا جو انتظام کیا ہے وہ نہایت حیرت انگیز ہے۔ اس چھہ مہینہ کی رات کے شروع و آخیر مین بہت عرصہ تک شفق قائم رہتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبح کا وقت ہے درمیان مین پندرہ پندرہ روز تک چاند نہین ڈوبتا۔ اور ان سب کے علاوہ قطبین پر وہ حیرت انگیز روشنی پیدا ہوتی رہتی ہے جسکی وجہ سے حکماے یورپ وامریکہ صدیون تک حیرت مین رہے جس کو انگریزی مین (ارورا) کہتے ہین۔ (سائیکلوپیڈیا برٹینیکا اڈیشن یازدہم)

اس کے متعلق حال ہی مین دریافت ہوا ہے کہ یہ برقی شعاعین آفتاب سے خارج ہوتی ہین۔

(۳۳) سمندر کا پانی کھاری ہے اگر کھاری نہ ہوتا تو بہت جلد بھاپ بن کر اُڑجاتا۔

اسکے علاوہ یہ کہ اگر کھاری نہ ہوتا تو اوس مین تعفن ہو جاتا اور بحری مخلوقات کے علاوہ خشکی پر بھی ذی حیات کا وجود مشکل ہو جاتا۔ اسکے علاوہ اس تعفن کی روک تھام کے واسطے سمندر کا پانی ایک جگہ سے دوسری جگہ آتا جاتا رہتا ہے اگر سمندر مین آب شور نہ ہوتا تو سردی سے پانی منجمد ہو کر برف بن جاتا اور بحری مخلوقات کی زندگی مشکل ہو جاتی۔ اگر سمندر کے پانی مین وہ نمک اور وہ مادّے ملے ہوے نہ ہوتے جن سے کہ وہ کھاری ہے تو مخلوقات کی وہ ہزارون قسمین جو سمندر مین رہتی ہین اور اپنی غذا ان نمکون سے حاصل کرتی ہین زندہ نہ رہ سکتین۔ اور اسی طرح وہ بیشمار نہایت

چھوٹے جاندار جو کرۂ ہوا میں بستے ہیں اور اپنی غذا اس بخار سے حاصل کرتے رہتے ہیں جو سمندر سے ہر وقت اوٹھتا رہتا ہے اور اپنے ساتھ مادے کے باریک ذرے لے جاتا ہے جو اونکی غذا ہوتی ہے، باقی نہ رہ سکتے[1]۔

(سہ) قاعدہ ہے کہ تمام اجسام کا حرارت سے حجم بڑھتا ہے اور سردی سے کم ہوتا ہے چنانچہ پانی بھی سردی سے گھٹتا ہے لیکن قریب انجماد سردی سے بڑھنے لگتا ہے اگر حکیم مطلق پانی مین یہ خاصیت نہ رکھتا تو کسی جاندار کا زمین پر موجود ہونا دشوار ہو جاتا اسلیے کہ اگر پانی جم کر حجم مین کم ہو جاتا تو برف پانی سے نسبتہً بھاری ہوتا اور زمین کی تہہ مین بیٹھ جاتا اور اس سے وہ حیوانات اوٹھ جاتے جو زمین کی تہہ پر بود و باش کرتے ہین۔ اب چونکہ وہ (برف) پانی سے ہلکا ہوتا ہے اس واسطے سردی کے ایام مین جب کہ سمندر اور جھیلین اور دریا جمنا شروع ہوتے ہین تو اوپر کا ایک طبق برف ہوتا ہے اور وہ وہین باقی رہتا ہے اور زمین کی تہہ کے باشندے اسکی اذیت سے محفوظ رہتے ہین۔ اسکے علاوہ جبکہ وہ (برف) پانی سے ہلکا ہوتا ہے اور وہین باقی رہتا ہی تو باقی نیچے کے پانی کو جمنے سے محفوظ رکھتا ہے اور زائد سردی بھی نہین ہونے دیتا ورنہ تمام حیوانات و نباتات جو سمندر اور دریاؤن اور جھیلون مین ہوتے ہین سردی کی شدت سے ہلاک ہو جاتے ہین اور اگر پانی سے برف نسبتہً بھاری ہوتا تو سمندر نیچے سے جمنا شروع ہوتا اور جب سمندر اور دریا اوپر سے نیچے تک جم جاتے تو گرمی کے موسم مین ان کا کچھ ہی حصہ پگھلنے پاتا کہ پھر جاڑا آجاتا اور پھر سمندر جمنا شروع ہو جاتا یہانتک کہ تمام سمندر جم جاتا اور نہایت سخت اور شدید سردی پڑنے لگتی اور بارش نہ ہو سکتی اور تمام جاندار نیست اور نابود ہو جاتے۔ اسکے علاوہ اگر پانی مین یہ خاصیت نہ ہوتی کہ قریب انجماد وہ حجم مین زائد ہو تو پانی کی لہرین سمندر مین جاری نہ ہوتین اور دوران نہ ہونے سے سمندر کا پانی متعفن ہو جاتا اور جن ملکون کی آب و ہوا مین ان لہرون نے اعتدال پیدا کیا ہی اور زیادتی بارش کا سبب ہوئی ہین وہ سب مفقود ہو جاتا۔

---

[1] یہ مطالب انگریزی طبیعات و کیمسٹری و زوالجی (علم حیوانات) کے کتب معتبرہ مین درج ہین ۱۲

(۵) تمام سانس لینے والے حیوانات کے سانس لینے مین آکسیجن (ہوا کا ایک جزو) ان کے پھیپھڑون مین داخل ہوکر انکے خون کو صاف کردیتی ہے اور وہ اس طرح سے کہ خون کے کاربن (ایک عنصر) سے مل کر کاربونک ایسڈ گیس بن جاتی ہے اور سانس کی راہ سے خارج ہوجاتی ہے اسی طرح تمام جاندار سانس لیتے رہتے ہین آکسیجن صرف ہوتا رہتا ہے اور کاربونک ایسڈ بنتا رہتا ہے۔ بہرحال حکیم مطلق کے کارخانہ مین ہر ایک کام کے لیے بیشمار حکمتین اور مصلحتین موجود ہین اور وہان تک انسانی عقل کی رسائی محال ہے۔

حکیم مطلق کے وجود اور حکمت پر بعضے اعتراضات کا ذکر اور انکا دفعیہ

اس مقام پر ہربرٹ اسپنسر[۵۱] کے بعض کلمات کے خلاصہ کا وارد کرنا اور اجمالی طور سے تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ کہتے ہین۔

(۱) عالم کی تمام چیزون اور کامون پر نظر کرنے سے ایک علت (سبب) کا موجود ہونا اور اوس کا غنی مطلق (بے نیاز) ہونا اور اسکے زمانہ اور کمالات کا غیر محدود ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے اور یہ نتیجے ایسی دلیلون سے پیدا ہوتے ہین جن سے کوئی چارہ نہین معلوم ہوتا لیکن یہ تینون تصور[۵۲] یعنی علت اول اور غنی مطلق اور غیر نہایت باوجود لازم ہونے کے ایک دوسرے کے نقیض ہین۔ پس علت بحیثیت علت ہونے کے غنی مطلق نہین ہوسکتی۔ اور غنی مطلق بحیثیت غنی مطلق ہونے کے علت نہین ہوسکتا اس لیے کہ علت وہی ہے جس کے لیے معلول ہو اور معلول وہی ہے کہ جس کے لیے کوئی علت ہو لیکن برخلاف اس کے غنی مطلق کا تصور دلالت کرتا ہے کہ وجود بلا کسی علاقہ کے ممکن ہو اور علت یا معلول ہونیکے علاقہ پر موقوف نہ ہو۔ اب اگر پہلے غنی مطلق کا بغیر کسی علاقہ کے موجود ہونا اور پھر اوس کا علت ہوجانا فرض کیا جاے تو لازم آئیگا کہ غیر نہایہ ایک زمانہ مین ایسا ہوجاے جیسا وہ پہلے نہ تھا اور یہ غیر ممکن ہے اس لیے کہ اگر کسی موجود کا علت ہونا

---

[۵۱] اصول اول مصنفہ ہربرٹ اسپنسر اڈیشن پنجم مطبوعہ مطبع ولیمس (مارگیٹ) لندن ۱۸۹۰ء صفحہ ۳۳ ۱۲

[۵۲] ہربرٹ اسپنسر نے ان مطالب کا مسٹر منسل کی کتاب لیمٹس اوف ریلیجس تھاٹس سے منقول ہونا بیان کیا ہے اور یہ کہ انھون نے ان مطالب کو سر ولیم ہملٹن کے مذہب کے مطابق وارد کیا ہے ۱۲

اوسکے لیے کمال ہے تو اوسکا بغیر علت ہوے موجود ہونا کمال نہ ہوگا بلکہ نقصان ہوگا اور اس صورت مین وہ شئے غیر نہایت نہ ہوگی کیونکہ جو شئے علت ہو جائیگی وہ اپنے حدود ماسبق سے گذر جائیگی - اسکے علاوہ اگر غنی مطلق کا علت ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم ہوگا کہ یہ ضرورت اس کی خارج ذات سے پیدا ہوئی ہو یا اوس کی عین ذات سے پیدا ہوئی ہو -

پہلی صورت مین لازم آئیگا کہ اوسکو کسی اور بڑی قوت نے محدود کر دیا ہو اور **دوسری صورت** مین لازم آئیگا کہ اوسکی ماہیت مین معلول سے ایک لازمی علاقہ ہو اسواسطے لازم ہوا کہ غنی مطلق کا بعد کو علت ہو جانا باالارادہ ہو - لیکن ارادہ صرف صاحب عقل مین ہو سکتا ہے مگر صاحب عقل کا تصور اوس وقت تک نہین ہو سکتا جبتک کہ اوسکے لیے کوئی معقول (عقل مین آنے والی چیز) فرض نہ کی جاے اسلیے کہ اس صورت مین ایک اوس چیز کا ہونا ضروری ہے جو تعقل کرے اور دوسری وہ شئے جس کا تعقل کیا جاے اور یہ دونون اضافی ہین (یعنی ایک کا تصور بغیر دوسرے کے نہین ہو سکتا) اب اگر یہ کہا جاے کہ موجود اپنی ذات کا تعقل کر سکتا ہے تو جواب دیا جاے گا کہ اس صورت مین یا صرف معقول کو عاقل کی طرف احتیاج ہوگی یا صرف عاقل کو معقول کی طرف احتیاج ہوگی - پہلی صورت مین صرف عاقل غنی مطلق ہوگا اور دوسری صورت مین صرف معقول - اور اگر تسلیم کر لین کہ وہ دونون (عاقل و معقول) بذات خود قائم ہین اور ایک دوسرے کا محتاج نہین تو کوئی بھی غنی مطلق نہ ہوگا بلکہ دونون کو باہم علاقہ ہوگا کیونکہ ایک ہی وقت مین موجود ہونا خواہ ذہنی ہو یا نہ ہو خود ایک علاقہ ہے - انتہے -

مسٹر ہربرٹ اسپنسر کی اس تقریر کے رد کرنے کو اگرچہ ہماری گذشتہ تقریرین (جن مین صانع عالم کے وجود اور حکمت پر دلالت کرنیوالی چیزون کا تھوڑا سا نمونہ دکھلایا گیا ہے) کافی ہین - لیکن ہم مزید توضیح کے لیے ان کی تقریر کے ہر ایک نتیجہ سے بطور اجمال تعرض کرنا مناسب سمجھتے ہین -

پہلا فقرہ - عالم کے لیے ایک علت موجود ہے اور وہ غنی مطلق ہے لیکن ان دونون مین تناقض ہے اسلیے کہ علت کے لیے معلول ہونا لازم ہے جو غنی مطلق ہونے کے منافی ہے -

جواب - اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہربرٹ اسپنسر صاحب نے مہنوز علت اور غنی مطلق کے معنوں میں کبھی غور نہیں کیا تاکہ وہ اس فقرہ بندی سے باز رہتے ہم نے رسالۃ التوحید میں نہایت وضاحت اور شرح کے ساتھہ بیان کیا ہے کہ صانع عالم کے صفات کی دو قسمیں ہیں - صفات ذات اور صفات فعل - صفات ذات سے وہ صفتیں مراد ہیں جن کے ساتھہ صانع عالم کا موصوف ہونا کمال ہے جیسے اوس کا عالم یا قادر ہونا - اور صفات فعل سے وہ صفتیں مراد ہیں جن کے ساتھہ صانع عالم کی مقدس ذات کا موصوف ہونا کمال نہیں ہے جیسے اوس کا خالق یا رازق ہونا اس بنا پر صانع عالم کا غنی مطلق ہونے کے ساتھہ موصوف ہونا صفات ذات میں اور علت ہونیکے ساتھہ موصوف ہونا صفات فعل میں داخل ہوگا - پس صانع عالم کا علت ہونا ایسی صفت ہے جو اوسکو کسی شئے کے پیدا کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے - لیکن ازبسکہ کسی شئے کا پیدا کرنا ضروری نہیں ہے اس لیے اوسکا علت ہونیکے ساتھہ موصوف ہونا بھی ضروری نہ ہوگا **پس** اسپنسر صاحب کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ کسی موجود کا علت ہونے کے ساتھہ موصوف ہونا معلول کے موجود ہونے کو مقتضی ہے - لیکن اس صفت کے ساتھہ ہونے سے اسکے غنی مطلق ہونے میں جو اس کی ذاتی صفت ہے کسی قسم کی خرابی پیدا نہیں ہو سکتی - یہ امر بدیہی ہے کہ زید کا فن کتابت وشاعری میں ماہر ہونا اگرچہ اوسکے لیے صفت کمال ہے اور اوسکی ذات فی نفسہ کاتب یا شاعر نہیں ہے لکن جبکہ وہ کتابت یا شاعری کو اختیار کرتا ہے تو کاتب یا شاعر ہونے کی صفت کے ساتھہ موصوف ہوتا ہے اب اگر وہ کتابت یا شاعری کو اختیار نہ کرے تو اسکا مذکورۂ بالا صفات کے ساتھہ موصوف کرنا درست نہ ہوگا لکن اوس کی وجہ سے اوسکے ذاتی کمال میں کسیطرح کا نقصان نہ ہوگا

دوسرا فقرہ - اگر صانع عالم کی مقدس ذات کا بعد کو علت ہونیکے ساتھہ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو غیر نہایت نہ رہے گا جس سے تو تہم ہوتا ہے کہ وہ غنی مطلق نہ رہے اور معلول کی طرف محتاج ہو جائے اور اوسکی ذاتی صفت متغیر ہو جائے اور اپنے کمال کو غیر سے حاصل کرے -

جواب - چونکہ صانع عالم کی مقدس ذات کا حکیم مطلق اور فاعل بالارادہ ہونا بہت سی قوی

اور مستحکم دلیلون سے ثابت ہو چکا ہے لہذا جب وہ کسی شئے کو اپنے ارادہ سے پیدا کرتا ہے تو اوسکو محض فیض پہونچانا مقصود ہوتا ہے اور اپنے لیے کسی کمال کا حاصل کرنا مقصود نہین ہوتا ایسی صورت مین اسکا بعد کو علت ہونیکے ساتھہ موصوف ہونا اوسکے کمالات کے محدود اور اوسکے محتاج ہونے کو مستلزم نہین ہو سکتا پس علت ہونیکے ساتھہ موصوف ہونے سے اوسکے محدود اور محتاج ہونے پر استدلال کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

تیسرا فقرہ۔ فاعل بالارادہ ہونے مین عاقل و معقول کا ہونا ضروری ہو اور یہ دونون اضافی ہین۔

جواب جبکہ صانع عالم کا کسی شیٔ کے لیے فاعل ہونا فرض کیا جاے گا تو صانع عالم کا عاقل اور معلول کا معقول ہونا ضروری ہوگا لکن عاقل و معقول کے اضافی ہونے سے صانع عالم کی کسی ذاتی صفت مین تغیر نہ ہوگا لہذا ایسے بدیہی مطلب سے تعرض کرنا خالی از نفع ہے۔

چوتھا فقرہ۔ اگر صانع عالم کا اپنی مقدس ذات کو تعقل کرنا فرض کیا جاے گا تو عاقل و معقول مین احتیاج کا علاقہ موجود ہوگا۔

جواب۔ احتیاج کا علاقہ اسی مقام پر معقول ہوتا ہے جبکہ عاقل و معقول مین حقیقی مغایرت فرض کی جاے اور ظاہر ہے کہ صورت مفروضہ مین ایک ہی چیز کا عاقل و معقول ہونا تسلیم کیا گیا ہے پس اس صورت مین علاقہ احتیاج کا فرض کرنا بالکل بےمعنی ہوگا بلکہ موجود کا اپنی ذات کو تعقل کرنا ایسی صفت کمال ہے جس مین احتیاج کا شائبہ نہین ہو سکتا تعجب ہے کہ اس صورت مین عاقل و معقول کے موقوف ہونے نہ ہونے مین کلام کرنا اسپنسر صاحب ایسے مشہور فلاسفر کے لیے جو اپنے زمانہ کے محقق ڈاکٹرون مین یکتا مانے جاتے ہین کیونکر صحیح ہوا اسلیے کہ ایسی لایعنی بحث کسی ادنے درجہ کے معقول پسند سے بھی صادر نہین ہو سکتی۔ ہم امید کرتے ہین کہ ناظرین اس مقام کو رسالہ التوحید مین نہایت غور سے ملاحظہ کرکے اسپنسر صاحب کی تقریرون کے حسن و قبح کی تفصیلی اطلاع حاصل کر سکین گے اس مقام پر کسی لمبی چوڑی تقریر کو وارد کرنے مین زائد نفع نہین ہے۔

(۲) چونکہ عقلی الٰہیات کے اصولی تصورات ایک دوسرے کو باطل کرتے ہین لہذا فطرتاً امید

ہوتی ہے کہ اون اصول کے فروع بھی ایسے ہی متناقض ہونگے چنانچہ یہ کیسے ممکن ہے کہ قدرت بے نہایت تمام امور پر قادر ہو بغیر جسکے بے نہایت بدی کرنے کی قابلیت نہ رکھتا ہو۔

جواب ہماری گذشتہ تقریرون سے واضح ہو گیا کہ عقلی آلہیات کے اصولی تصورات مین ہرگز متناقض نہین ہے اور اون کے متناقض ہونے کا خیال محض غور نہ کرنے کا نتیجہ ہے **ہم** اس کو تسلیم کرتے ہین کہ صانع عالم کی قدرت کا عام ہونا ضروری ہے لکن قدرت کے عام ہونے سے اوس کا ہر ایک مقدور سے متعلق ہونا ضروری نہین ہے پس چونکہ صانع عالم کی مقدس ذات ہر ایک قسم کی بدی سے منزہ اور پاک ہے اس لیے باوجود عموم قدرت کے اوس سے کسی بدی کا صادر ہونا محال ہوگا۔ **اس** مطلب کی شرح رسالہ التوحید اور اس رسالہ کے ابتدائی حصہ مین نہایت بسط کے ساتھ ہو چکی ہے **پس** قدرت کے کامل ہونے کو اس کا بدی سے متعلق ہونا لازم نہین ہے۔ ایسے پیش پا افتادہ اور واضح امر مین استبعاد کرنا ہربرٹ ایسے محقق کی شان کے بالکل شایان نہین ان کے نزدیک عموم قدرت کو بدی کا صادر ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے جس کا بطلان ایسا واضح ہے کہ اوسپر کسی دلیل کے قائم کرنے کی حاجت نہین ہے **ہم** کہہ سکتے ہین کہ مسٹر ہربرٹ اسپنسر بھی اپنے کل مقدورات کو بجا نہ لاتے ہونگے پس صانع عالم سے اسکا ترقب کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے ہر مقدور کو بلا لحاظ اوسکی خوبی یا بدی کے ضرور بجا لاوے۔

(**۴**) یہ کیسے ممکن ہے کہ عدل بے نہایت ہر ایک گناہ کا پورا پورا بدلہ لے اور پھر بے نہایت گنہگار کو معاف کر دے۔

جواب حکیم مطلق کے عدل بے نہایت کا یہ مطلب ہربرٹ اسپنسر صاحب کے سوا شاید کسی نے نہین لکھا کہ ہر ایک گناہ کا پورا پورا بدلہ لے۔ بلکہ عدل بے نہایت کے صرف یہی معنی ہین کہ حکیم مطلق سے کسی برے کام اور قبیح فعل کا صادر ہونا محال ہے۔ **لیکن** عدل بے نہایت کو یہ امر ہرگز منافی نہین ہے کہ وہ اپنی رحمت سے کسی گناہ یا خطا کو معاف کر دے۔ اس لیے کہ گناہ یا خطا کا معاف کر دینا تفضل اور احسان ہے۔ جسکی خوبی اور بھلائی بدیہی ہے پس عدل

بے نہایت اور رحم بے نہایت مین کسی قسم کی منافات نہین ہے اور یہ کہ ان دونون امرون مین کسی ادنے صاحب عقل کے نزدیک بھی تناقض نہین ہے۔ اس مقام کی شرح بھی اسی رسالہ مین نہایت توضیح کے ساتھہ ہو چکی ہے۔

(۴) یہ کیسے ممکن ہے کہ عقل بے نہایت ہر شئے آیندہ کا علم رکھتی ہو اور آزادی بے نہایت آزاد ہو کر چاہے کرے اور چاہے نہ کرے۔

جواب۔ صانع عالم کو ہر شئے گذشتہ یا آیندہ کا حال معلوم ہونا اگرچہ صفت کمال ہے اور کسی شئے کا معلوم نہ ہونا صفت نقصان ہے لیکن کسی شئے کے معلوم ہونے کو اوس کا صادر ہونا لازم نہین ہے بلکہ کسی شئے کے صادر ہونے مین مصلحت کا موجود ہونا شرط ہے پس کسی شئے کے معلوم ہونے اور اوسکے صادر نہ ہونے مین ہرگز تناقض نہین ہے۔ کیا کوئی شخص اس امر کو باور کر سکتا ہے کہ ڈاکٹر اسپنسر صاحب کو جس جس چیز کا علم ہوتا تھا اون سب کو عمل مین بھی لاتے تھے؟ ہرگز نہین پس ایسے لاطائل اعتراضات اور بیمعنی خیالات کو کتاب مین جگہ دینا اونکی دانائی اور حکمت سے کوسون دور ہے

(۵) یہ کیسے ممکن ہے کہ شر کا وجود بھی ہو اور ایک وجود کامل بھی موجود ہو کیونکہ اگر وہ اسکا ارادہ کرتا ہے تو خیر بے نہایت نہین ہے۔ اور اگر اوسکے ارادہ کے خلاف واقع ہوتا ہے تو اوسکے افعال ایک محدود دائرہ مین واقع ہوتے ہین اور اوس کا ارادہ باطل ہو جاتا ہے۔

جواب۔ وجود کامل کے موجود ہونے کو شر کا موجود نہ ہونا اوسی وقت لازم ہو سکتا ہے جب کے بندہ کا فاعل مختار ہونا تسلیم نہ کیا جاے۔ لیکن بندہ کا فاعل مختار ہونا بہت سی قطعی دلیلون سے ثابت ہے پس اگرچہ حکیم مطلق شر کا ارادہ نہین کرتا لیکن بندہ اپنی بداعمالی سے شر کو موجود کرتا ہے اس تقدیر پر صانع عالم کے افعال ضرور ایک محدود دائرہ مین واقع ہوتے ہین لیکن اس سے اوسکے ارادہ کا باطل ہونا ہرگز لازم نہین آتا یہ خرابی اوسی وقت لازم آسکتی تھی جب کہ وہ کسی شئے کا ارادہ کرتا اور وہ موجود نہ ہوتی یا بندہ کو فاعل مختار نہ کرتا۔

(۶) اگر تعقل سے علت ہونے کی حالت منفصل ہو تو لازم آیگا کہ غنی مطلق علت ہونے پر کامل

ہو جائے اور اگر علیت سے معطل ہونے کی حالت افضل ہو تو غنی مطلق ناقص ہو جائے گا۔ اور اگر دونون حالتون کو یکسان اور برابر قرار دین تو غنی مطلق کی وحدت باطل ہوگی یا یہ صورت خود باطل ہوگی کہ دونون حالتین برابر ہون۔

جواب۔ چونکہ کسی شئے کا حکیم مطلق سے صادر ہونا مصلحت کے موجود ہونے پر موقوف ہے لہذا مصلحت کے موجود ہونے کی صورت مین علت ہونا اور مصلحت کے موجود نہ ہونے کی صورت مین معطل ہونا افضل ہوگا اسلیے کہ علت ہونے یا معطل ہونے کے ساتھہ موصوف ہونا اوسکی ذاتی صفت نہین ہے لہذا ہر صورت مین غنی مطلق کامل ہی رہے گا اور اوسکے ناقص ہونے کا توہم ہر حال مین باطل ہوگا۔ ہم کو شرم آتی ہے کہ ایسے مشہور فلاسفر کی طرف ایسے بیہودہ خیالات منسوب کیے جائین جن مین معنویت کا کوئی پہلو بھی موجود نہین ہے اگر ہم کو ضرورت مجبور نہ کرتی تو ایسے رکیک مضامین کو ہرگز جگہ دینے پر راضی نہ ہوتے۔

دوسرا مسئلہ خدا کے ارادہ کا طاعت سے اور کراہت کا معصیت سے متعلق ہونا

حق تعالے اپنے بندون سے طاعت (فرمانبرداری) کے صادر ہونے کا ارادہ کرتا ہے خواہ وہ (طاعت) واقع ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح حق تعالے اپنے بندون سے معصیت (نافرمانی) کے صادر ہونے کو مکروہ جانتا ہے خواہ وہ (معصیت) واقع ہو یا نہ ہو۔ اور اس مطلب پر کئی امرون کے ساتھہ استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلا امر یہ کہ حق تعالے حکیم ہے اور اس سے بُرے کامون کا صادر ہونا محال ہے اور جس طرح کہ بُرے کام کا صادر ہونا قبیح ہے اسی طرح بُرے کام کا ارادہ[۱] بھی قبیح ہے پس حق تعالے سے بُرے کام کا ارادہ بھی محال ہوگا اور جس طرح کہ بھلے کام کا ترک کرنا قبیح ہے اسی طرح بھلے کام کے

[۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ عالم مین جو کچھہ واقع ہوتا ہے وہ خدا کی مراد ہے اس لیے کہ ہر ایک شئے کو اسی نے اپنے ارادہ و اختیار سے پیدا کیا ہے اور جو شئے کہ کسی کے ارادہ و اختیار سے پیدا ہوتی ہے وہ اس کی مراد ہوتی ہے۔ اور ان کا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ بندہ کا فاعل مختار ہونا معلوم ہو چکا ہے پس خدا کو بندون کے کامون کا خالق کہنا درست نہ ہوگا پس عالم مین جو بُرے کام ہوتے ہین وہ ہرگز خدا کی مراد نہین ہو سکتے ۱۲

ترک کرنے کا ارادہ بھی قبیح ہے پس حق تعالیٰ سے بھلے کام کی ترک کرنے کا ارادہ بھی محال ہوگا۔

دوسرا امر۔ یہ کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندون کو طاعت کے بجالانے کا اور معصیت سے بازرہنے کا حکم دیا ہے اور حکیم اسی کام کا حکم دیتا ہے جس کا کہ وہ ارادہ کرتا ہے اور اس کام کا حکم نہین دیتا جس کو کہ وہ مکروہ جانتا ہے۔ اسی طرح حکیم اس کام سے باز رہنے کا حکم دیتا ہے جس کو وہ مکروہ جانتا ہے اور اوس کام سے باز رہنے کا حکم نہین دیتا جس کا کہ وہ ارادہ کرتا ہے پس اگر کافر سے طاعت کا صادر ہونا مکروہ ہوتا تو حق تعالیٰ اس (کافر) کو طاعت کا حکم نہ دیتا اسی طرح اگر کافر سے معصیت کا صادر ہونا مراد ہوتا تو حق تعالیٰ اس (کافر) کو معصیت سے بازرہنے کا حکم نہ دیتا اور لازم آتا کہ کافر اپنی معصیت و کفر کے صادر کرنے اور ایمان نہ لانے مین مطیع اور ثواب کا مستحق ہو اس لیے کہ اس صورت مین کافر اسی کام کو بجالایا ہے جس کا کہ حق تعالیٰ نے ارادہ کیا تھا اور اسی کام سے باز رہا ہے جس کو کہ حق تعالیٰ نے مکروہ جانا ہے لیکن کافر کا مطیع اور مستحق ثواب ہونا یقیناً باطل ہے پس حق تعالیٰ کے ارادہ کا معصیت کے صادر ہونے سے اور کراہت کا طاعت کے واقع ہونے سے متعلق ہونا بھی یقیناً باطل ہوگا اور چونکہ کسی کام کو درحقیقت طلب کرنے کو اس (کام) کا مراد ہونا لازم ہے اسلیے طلب اور ارادہ مین فرق کرنا درست نہ ہوگا۔[1]

تیسرا امر۔ یہ کہ اگر حق تعالیٰ کو کفر کا صادر ہونا مراد ہوتا تو کافر کو ایمان لانے کا حکم دینا صحیح نہ ہوتا بلکہ سفاہت مین داخل ہوتا لیکن خدا نے کافر کو ایمان لانے کا حکم ضرور دیا ہے پس کفر کا مراد خدا ہونا باطل

---

[1] بعض لوگون نے خیال کیا ہے کہ طاعت سے حکم کی موافقت مراد ہوتی ہے اور حکم اور ارادہ علیحدہ علیحدہ دو چیزین ہین اور ان دونون مین جدائی ممکن ہے پس کافر کا مطیع ہونا اس وقت لازم آتا جب وہ حکم کی موافقت کرتا اور محض ارادہ کی موافقت سے اس کا مطیع ہونا لازم نہین آسکتا۔

اور ان کا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ واقعی حکم اور ارادہ مین جدائی ناممکن ہے پس ارادہ کی موافقت مین مطیع ہونا ضروری ہے کیونکہ بدون ارادہ کے واقعی حکم صادر نہین ہوسکتا اور ان لوگون کے خیال کی بنا پر لازم آتا ہے کہ اگر کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ مین تجھسے فلان کام کے بجالانے کا ارادہ کرتا ہون اور وہ غلام اس کام کو بجالاوے تو وہ غلام مطیع نہ کہا جاوے اس لیے کہ اس نے کسی حکم کی موافقت نہین کی ہے بلکہ ارادہ کی موافقت کی ہے لیکن صورت مذکورہ مین غلام کا مطیع ہونا ہر ایک عاقل کو معلوم ہے پس واقعی حکم اور ارادہ مین فرق کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا ۱۲

چوتھا امر- یہ کہ اگر کفر کا مرادِ خدا ہونا فرض کیا جائے گا تو اس کا قضاء الٰہی کے مطابق ہونا لازم ہوگا اور قضاء الٰہی پر راضی رہنا واجب ہے۔ پس اگر کفر کا مرادِ خدا ہونا فرض کیا جائیگا تو کفر پر راضی رہنا واجب ہوگا لیکن کفر پر راضی ہونا حرام بلکہ کفر ہے پس کفر کو مرادِ خدا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

پانچواں امر- یہ کہ اگر کفر کا مرادِ خدا ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ کافر کو ایمان لانے کا حکم دینا تکلیف مالایطاق[لہ] ہو اس لیے کہ مرادِ خدا کے خلاف واقع ہونا محال ہے۔ لیکن کافر کو ایمان لانے کا حکم دینا ہرگز تکلیف مالایطاق نہیں ہے پس کفر کا مرادِ خدا ہونا بھی باطل ہوگا۔

تنبیہہ- معاصی اور قبائح کے مرادِ خدا نہ ہونے پر قرآن شریف کی بہت سی آیتیں بھی دلالت کرتی ہیں اور وہ کئی ہیں۔ اس مقام پر بعض آیتوں کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پہلی آیت- خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ۔ (پارہ ۸ سورہ انعام)	عنقریب مشرک یہ کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے باپ دادا اور نہ ہم کسی چیز کو حرام قرار دیتے۔ ان سے پہلے لوگ (بھی) اسی طرح جھٹلایا کرتے تھے۔

دوسری آیت- خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل)	ان میں سے ہر بات کی برائی تمہارے رب کو ناپسند ہے۔

یہ آیہ مبارکہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز معصیت ہوگی وہ خدا کے نزدیک مکروہ ہوگی اور جو خدا کے نزدیک مکروہ ہوگی وہ مرادِ خدا نہ ہوگی۔

تیسری آیت- خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (پارہ ۲ سورہ بقر)	حالانکہ اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

لہ ایسے کام کی فرمایش کرنا جو طاقت سے باہر ہو ۱۲

فساد تو ہونے والا ہے لیکن محبت ارادہ ہے پس فساد مرادِ خدا نہ ہوگا۔

چوتھی آیت۔ خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ج (پارہ ۲۳ سورہ زمر) اور وہ (خدا) اپنے بندوں کے لیے کفر کو پسند نہیں کرتا

اس مقام پر ارادہ کے ساتھ عدمِ رضا کے کوئی معنی نہ ہوں گے۔ پس اگر خداوندِ عالم کفر کا ارادہ کرتا تو اوس پر اپنی ناراضی کے ظاہر کرنے کے کوئی معنی نہ ہوتے۔

پانچویں آیت۔ خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ط (پارہ ۲۴ سورہ مومن) حالانکہ اللہ بندوں کے حق میں ظلم نہیں چاہتا۔

یہ آیۂ مبارکہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ کفر و معاصی مرادِ خدا نہیں ہیں ورنہ حق تعالےٰ ظلم عباد کا ضرور ارادہ فرماتا۔ اور بندوں میں کفر و شرک کو پیدا کرنے۔ پھر اون (بندوں) کو ہمیشہ کے لیے معذب کرنے سے زیادہ عظیم کون سا ظلم ہو سکتا ہے۔

چھٹی آیت۔ حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعٰلَمِيْنَ ط (پارہ ۴ سورہ آل عمران) اور خدا تمام عالم میں کسی پر ظلم کا ارادہ نہیں کرتا۔

ساتویں آیت۔ خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ط (پارہ ۶ سورہ مائدہ)

اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی کرے بلکہ وہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے۔ اور اپنی نعمت کو تم پر پورا کرے تاکہ تم شکرگزار ہو جاؤ۔

اس آیۂ مبارکہ میں جو خطاب ہے وہ عام ہے۔ کفار اور گنہگاروں سب کو شامل ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خداوندِ عالم تمام لوگوں کی تطہیر (پاک کرنے) کا ارادہ فرماتا ہے مگر بعض لوگوں کے لیے وہ (تطہیر) اس لیے نہیں حاصل ہوتی کہ وہ اپنے سوءِ اختیار سے کفر اور شرک کو اختیار کرتے ہیں۔ پس یہاں سے یہ امر واضح ہو گیا کہ حق تعالےٰ کا ارادہ بندوں کے اختیاری افعال سے متعلق ہوتا ہے اور اوس (ارادہ) کی وجہ سے مراد کا واقع ہونا لازم نہیں ہے۔

اور یہ کہ کافر کا کفر مرادِ خدا نہیں ہے۔ اور نہ خدا نے اوس (کفر) کو پیدا کیا ہے۔ ورنہ ارادہ تنجیس (کفر) کے ساتھ ارادہ تطہیر کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔

آٹھوین آیت۔ حق تعالےٰ نے ارشاد فرماتا ہے کہ

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ سورۂ نساء — اللہ یہ ارادہ فرماتا ہے کہ تمہارے لیے تم سے پہلے اون کے قاعدے کھول کر بیان کر دے اور بتلا دے اور تمہاری توبہ قبول کرے۔ اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔

نوین آیت۔ پروردگار عالم فرماتا ہے کہ

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ سورۂ نساء — اور خدا تو چاہتا ہے کہ تمہاری توبہ قبول کرے۔

طاعت کے مرادِ خدا ہونے پر بعض شبہات کا ذکر اور ان کا دفعیہ

بعض لوگون نے طاعت کے مراد خدا ہونے پر جو شبہات کیے ہین ان مین سے بعض ایسے شبہون کا ذکر اور دفعیہ مناسب ہے جو ان کے نزدیک بہت قوی اور لا ینحل سمجھے جاتے ہین۔

پہلا شبہہ۔ یہ کہ حق تعالےٰ کو کافر کے ایمان نہ لانے کا علم ہے اور جس چیز کے واقع نہ ہونے کا خدا کو علم حاصل ہے اس کا واقع ہونا محال ہے ورنہ خدا کے علم کا جہل کے ساتھ بدل جانا لازم آئیگا اور خداوند عالم جس طرح کہ کافر کے ایمان نہ لانے کو جانتا ہے اسی طرح اس (کافر) سے ایمان لانے کے محال ہونے کو بھی جانتا ہے اور جو شخص کہ کسی کام کے محال ہونے کو جانتا ہے وہ اس کا ارادہ نہین کر سکتا۔ پس اس تقریر سے ایمان کا مرادِ خدا ہونا باطل ہوا اور جبکہ اس (ایمان) سے خدا کے ارادہ کا متعلق ہونا باطل ہوا تو اس سے کراہت کا متعلق ہونا ثابت ہوا پس اس تقریر سے کفر کا متعلقِ ارادہ اور ایمان کا متعلق کراہت ہونا لازم ہوا۔

اور یہ شبہہ غایت درجہ رکیک ہے اس لیے کہ اگر اس شبہہ کا صحیح ہونا فرض کر لیا جائے تو لازم آئیگا کہ عالم مین کوئی شے ممکن نہ ہو کیونکہ خداوند عالم کو ہر ایک امر کا علم حاصل ہے پس اگر اس کے واقع ہونے کا علم ہے تو اسکا واقع ہونا واجب ہوگا اور اگر اسکے واقع نہ ہونے کا علم ہے تو اس کا

واقع ہونا محال ہوگا۔ لیکن عالم میں ممکن کا موجود نہ ہونا باطل ہے پس یہ شبہہ بھی ضرور باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ شریعت کی ہر ایک تکلیف محال ہو اس لیے کہ اس صورت میں جس کام کی تکلیف دیجائیگی وہ یا واجب ہوگا یا محال۔ اور ان دونوں کی تکلیف محال ہے لیکن شریعت کی کوئی تکلیف محال نہیں ہے پس یہ شبہہ ضرور باطل ہے۔ اسی طرح اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ ہر ایک مومن اپنے ایمان لانے میں مجبور ہو اور وہ کسی قسم کے ثواب اور انعام کا مستحق نہ ہو اس لیے کہ خدا کو اس کے ایمان لانے کا علم تھا اور جس کے واقع ہونے کا علم ہوتا ہے اس کا واقع ہونا واجب ہوجاتا ہے پس اس صورت میں مومن کا ایمان لانا واجب اور اس کا ترک کرنا محال ہوگا۔ اور جس کام کا واقع ہونا واجب اور واقع نہ ہونا محال ہوتا ہے اس کا فاعل اس کے بجالانے یا ترک کرنے میں مجبور ہوتا ہے اور جو شخص کسی کام کے صادر کرنے میں مجبور ہو وہ کسی قسم کے ثواب اور انعام کا مستحق نہیں ہوتا پس اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو مومن کے لیے ایمان پر ثواب اور انعام کا استحقاق نہ ہوگا لیکن مومن کا ثواب کے لیے مستحق ہونا معلوم ہے لہذا یہ شبہہ ضرور باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو خدا کے نزدیک ایک ہی شئے کا مراد اور مکروہ ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ خدا نے مومن اور کافر دونوں کو ایمان لانے کا حکم دیا ہے اور خدا کو مومن کے ایمان لانے اور کافر کے ایمان نہ لانے کا علم ہے اور جس چیز کے واقع ہونے کا علم ہوتا ہے وہی خدا کی مراد ہوتی ہے۔ اور جس چیز کے واقع نہ ہونے کا علم ہوتا ہے وہی خدا کے نزدیک مکروہ ہوتا ہے پس اس تقدیر پر خدا کے نزدیک ایک ہی شئے (ایمان) کا مراد اور مکروہ ہونا لازم آئیگا۔ لیکن ایک ہی شئے کا مراد اور مکروہ ہونا یقیناً باطل ہے پس یہ شبہہ بھی یقیناً باطل ہوگا۔

اور اس شبہہ کا تحقیقی جواب دو وجہوں سے ممکن ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ جب خدا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیتا ہے تو اس کام کا ممکن ہونا لازم ہے اور اس کام کے ممکن ہونے سے یہ مراد ہے کہ بندہ کے ارادہ سے پہلے اس کا ہونا یا نہ ہونا ضروری نہ ہو جیسے تعظیم کرنا۔ توہین کرنا۔ احسان کرنا۔ ظلم کرنا۔ پس اگر خدا کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے

تو اس کام کا خوب اور بھلا ہونا لازم ہوتا ہے اور اس کام کے واقع ہونے سے اس کا ارادہ متعلق ہوتا ہے
اور اسکے واقع نہ ہونے سے کراہیت اور نفرت متعلق ہوتی ہے اس لیے کہ وہ خوبی اور بھلائی کو
پسند کرتا ہے اور اس کے نہ ہونے کو پسند نہیں کرتا اور اگر خدا کسی کام کے نہ کرنے کا حکم دیتا ہے
تو اس کام کا بد اور برا ہونا لازم ہوتا ہے اور اس کام کے واقع ہونے سے اسکی کراہت اور واقع
نہ ہونے سے اس کا ارادہ متعلق ہوتا ہے اس لیے کہ وہ بدی اور برائی کو پسند نہیں کرتا اور اس کے
نہ ہونے کو پسند کرتا ہے لکن چونکہ خدا نے بندہ کو فاعل مختار کیا ہے اور اس کو کام کے کرنے
اور نہ کرنے کی قدرت عطا کی ہے پس اگر بندہ اس کام کے کرنے کا حتمی ارادہ کر لیتا ہے
تو اس کا ہونا ضروری ہو جاتا ہے جس کو واجب کہتے ہین اور اگر بندہ اس کام کے نہ کرنے کا حتمی
ارادہ کر لیتا ہے تو اس کا نہ ہونا ضروری ہو جاتا ہے جسکو ممتنع کہتے ہین مگر بندہ کے ارادہ اور خدا کے
ارادہ پر مطلع ہونے سے اس فعل کے فی نفسہ ممکن ہونے اور بھلے یا برے ہونے مین کسی قسم کا فرق
نہین آسکتا پس جو کام بھلا ہے وہ اس کے ارادہ اور اختیار اور خدا کے اوس پر مطلع ہونے سے
برا نہین ہو سکتا اور جو کام برا ہے وہ اوس کے ارادہ اور اختیار اور خدا کے علم سے بھلا نہین ہو سکتا
بلکہ وہ کام جیسا تھا ویسا ہی باقی رہتا ہے پس چونکہ ایمان لانا ممکن اور بھلا کام ہے لہذا اسکے
واقع ہونے سے خدا کا ارادہ متعلق ہوگا اور کافر کے ایمان نہ لانے اور خدا کے اوس پر مطلع ہونے سے
اس کے مراد خدا ہونے مین کسی قسم کی خرابی پیدا نہ ہوگی بلکہ کافر پر خدا کی مراد کے خلاف کرنے کا الزام
قائم ہوگا اور اس کو اس جرم کے عوض دوزخ کے زندان خانہ مین حبس دوام کی سزا دی جائیگی۔
اور اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان لانا ایسا کام ہے جو ممکن اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہے
اور جو کام ممکن اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہے اوس سے خدا کا ارادہ متعلق ہوتا ہے لہذا ایمان
لانے سے خدا کا ارادہ متعلق ہوگا اسی طرح کفر کا اختیار کرنا ایسا کام ہے جو ممکن ہے اور برائی کے ساتھہ
موصوف ہے۔ اور جو کام کہ ممکن اور برائی کے ساتھہ موصوف ہے اس سے خدا کی کراہت متعلق
ہوتی ہے لہذا کفر سے خدا کی کراہت متعلق ہوگی اور بندہ کا اس کے خلاف کرنا اور خدا کا اس کے

خلاف کرنے پر مطلع ہونا اس کی واقعی حالت کو بدل نہیں سکتا پس کافر کے کفر کا مرادِ خدا ہونا جاہل باطل ہوگا۔ اور اس مقام پہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا کو ایمان لانے کا ممکن اور بھلائی کے ساتھ موصوف اور اپنے ارادہ کا اس سے متعلق ہونا معلوم ہے لہٰذا اگر ایمان نہ لانے کا محال اور کراہت کا اس سے متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کے علم کا جہالت اور نادانی کے ساتھ بدل جانا لازم آئے گا۔ لکن خدا کے علم کا جہالت اور نادانی کے ساتھ بدل جانا محال ہے۔ پس ایمان کا ممکن ہونا اور خدا کے ارادہ کا اس سے متعلق ہونا ثابت ہوگا۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ خدا کو کسی کام کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا علم اس کام کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا تابع ہوتا ہے اور اس کام کے واقع ہونے یا نہ ہونے مین خدا کے علم کو کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا۔ پس حق تعالےٰ کو اگرچہ بندہ کے ہر ایک کام کا اپنے ذاتی کمال کی وجہ سے علم حاصل ہوتا ہے۔ لکن اس (علم) کی وجہ سے بندہ اپنے کام کے کرنے یا نہ کرنے پر مجبور نہیں ہوسکتا اگر ایسا ہو تو معلوم کا تابع علم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ اسکے علاوہ اگر معلوم کا تابع علم ہونا فرض کیا جائیگا تو دور[۱] لازم آئیگا اس لیے کہ علم کا تابع معلوم ہونا ضروری ہے۔ پس اگر معلوم کا تابع علم ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور اس مطلب کا بندہ کے فاعل مختار ہونیکی بحث مین تفصیل اور شرح کے ساتھ ذکر ہوا ہے۔

دوسرا شبہہ۔ یہ کہ جب کسی شخص کو کسی کام کے ہونے کا محال ہونا معلوم ہو تو اسکا ارادہ اس کام کے ہونے یا نہ ہونے کو ترجیح نہیں دے سکتا اس لیے کہ ایسی صورت مین کام کا ہونا اور نہ ہونا واجب ہوگا اور محال اور واجب سے ارادہ کا متعلق ہونا صحیح نہیں ہے پس چونکہ خدا کو کافر سے ایمان کے صادر نہ ہونے کا علم حاصل ہے لہٰذا ایمان سے خدا کے ارادہ کا متعلق ہونا باطل ہوگا اس لیے کہ کافر سے ایمان کا صادر ہونا محال اور صادر نہ ہونا واجب ہے اور محال اور واجب سے

---

[۱] دور سے کسی چیز کا اپنے نفس پر موقوف ہونا مراد ہے اور وہ باطل ہے اس لیے کہ جو چیز کسی چیز پر موقوف ہو ضرور تو اوس چیز کا مقدم ہونا لازم ہوتا ہے جس پر کہ موقوف ہے پس اگر کسی چیز کا اپنے نفس پر موقوف ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا بہت ظاہر ہے ۱۲

ارادہ کا متعلق ہونا باطل ہے لہذا ایمان سے خدا کے ارادہ کا متعلق ہونا محال ہوگا۔

اور یہ شبہہ بھی حد درجہ کا ضعیف ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ کفر سے بھی خدا کا ارادہ متعلق نہ ہو اس لیے کہ خدا کو کفر کے صادر ہونے کا علم بھی حاصل ہے اور جس کام کے صادر ہونے کا خدا کو علم حاصل ہے اس کا صادر ہونا واجب اور اس کا صادر نہ ہونا محال ہے پس لازم آتا ہے کہ کفر سے خدا کے ارادہ کا متعلق ہونا بھی محال ہو حالانکہ جن لوگون نے یہ شبہہ کیا ہے ان کے نزدیک کافر کے کفر سے خدا کے ارادہ کا متعلق ہونا واجب[ف] ہے۔

اسی طرح اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ مومن کے ایمان لانے سے بھی خدا کا ارادہ متعلق نہ ہو اس لیے کہ خدا کو اس (مومن) کے ایمان لانے کا علم حاصل ہے اور جس چیز کا کہ خدا کو علم حاصل ہے اس کا صادر ہونا واجب اور اس کا صادر نہ ہونا محال ہے۔ اور جس چیز کا صادر ہونا واجب ہے اس سے خدا کے ارادہ کا متعلق ہونا محال ہے۔ پس اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ مومن کے ایمان لانے سے بھی خدا کے ارادہ کا متعلق ہونا محال ہو۔ لیکن مومن کے ایمان لانے کا مرادِ خدا ہونا بہرحال مسلم ہے پس اس شبہہ کا باطل ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اور اس شبہہ کا بھی تحقیقی جواب وہی ہے جو پہلے شبہہ کے ذیل مین مذکور ہو چکا ہے۔

تیسرا مسئلہ خدا سے کسی محال کام کی تکلیف کا صادر نہ ہونا

اور خداوند عالم سے کسی ایسے کام کی تکلیف کا صادر ہونا محال ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے پر بندونکو قدرت نہ ہو اس لیے کہ ایسی تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا قبیح ہے اور خدا سے قبیح کا صادر ہونا محال ہے۔ پس خدا کو ایسی تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا محال ہوگا اور اس مطلب کی اگرچہ اس رسالہ مین بھی کئی جگہ شرح ہو چکی ہے لیکن اسکے علاوہ بھی اکثر کئی امرون کے ساتھہ توضیح کیجاتی ہے

پہلا امر۔ یہ کہ بندہ سے ایسے کام کی تکلیف کا متعلق کرنا جس پر وہ قدرت نہ رکھتا ہو عبث

[ف] کیونکہ اون کے نزدیک جو چیز واقع ہے وہی خدا کی مراد ہے پس اون کے نزدیک کافر کا ایمان لانا مکروہ اور کفر کا اختیار کرنا مراد ہے ۱۲

اور بیفائدہ ہے اور خدا سے کسی عبث اور بے فائدہ کام کا صادر ہونا محال ہے لہٰذا خدا سے ایسے کام کی تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا محال ہوگا۔ مثلاً اگر کسی اپاہج کو دوڑنے کی تکلیف دی جاے یا ایک ہی وقت مین کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا حکم دیا جاے یا ایک ہی وقت مین کسی شخص سے مشرق اور مغرب دونون جگہ موجود رہنے کی فرمایش کی جاے تو اس قسم کے کامون کا بندہ کو حکم دینا محض عبث اور بیکار ہوگا اس لیے کہ بندہ ایسے حکمون کی تعمیل نہین کرسکتا پس خدا کو ایسے حکمون کا بندون سے متعلق کرنا بھی محال ہوگا۔

دوسرا امر - یہ کہ اگر کسی محال کام کی تکلیف کا صحیح ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ بندون پر خدا کی حجت تمام نہ ہو اس لیے کہ محال کام کی تکلیف پر عمل کرنا بندہ کی قدرت سے باہر ہے اور بندہ اس مین معذور ہے۔ اور جس کام کی تکلیف پر عمل کرنا بندہ کی قدرت سے باہر ہے اور بندہ اس مین معذور ہے اس سے خدا کی حجت تمام نہین ہوسکتی پس اگر محال کام کی تکلیف کا صحیح ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کی حجت تمام نہ ہوگی۔ لیکن خدا کی حجت کا تمام ہونا ضروری ہے پس محال کام کی تکلیف کا صحیح نہ ہونا بھی ضروری ہوگا۔

تیسرا امر - یہ کہ اگر کسی محال کام کی تکلیف صحیح ہوگی تو خدا کا ظالم ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ خدا کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے اور بندہ کو اس کی مخالفت مین سزا دینا صحیح ہے۔ پس اگر محال کام کی تکلیف صحیح ہوگی تو بندہ کا اوس پر عمل کرنا واجب اور مخالفت مین سزا دینا صحیح ہوگا اور چونکہ بندہ کا ایسے حکم پر عمل کرنا محال ہے پس اسکو سزا دینا صحیح ہوگا لیکن محال کی مخالفت پر سزا دینا قبیح اور صریح ظلم ہے جس کا خدا سے صادر ہونا محال ہے پس محال کام کی تکلیف کا اس سے صادر ہونا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر محال کام کی تکلیف ممکن ہوگی تو خدا کا ظالم ہونا لازم آئیگا۔ لیکن خدا کا ظالم ہونا محال ہے پس محال کام کی تکلیف بھی محال ہوگی۔ اور چونکہ خداوند عالم سے کسی ادنے سے ادنے اور چھوٹے سے چھوٹے ایسے کام کا جو عدالت اور حکمت کے خلاف ہو صادر ہونا محال ہے اس لیے اس کا کسی محال کام کی تکلیف کو اپنے ضعیف بندون سے متعلق کرنا کیونکر صحیح

ہوسکتا ہے۔ پس ایسے ظاہر امر کے بیان کرنے مین زائد طول دینا کسی طرح مناسب نہین ہے۔

خدا سے محال کام کی تکلیف کے ممتنع ہونے پر بعض شبہات کا ذکر اور انکا اجمالی جواب

البتہ اس مقام پر ان لوگون کے بعض شبہات کا جن کو محال کام کی تکلیف کے جائز ہونے یا اس کے واقع ہونے کا خیال پیدا ہوا ہے ذکر کرنا اور انکا اجمالی طور سے دفع کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ کئی شبہے ہین۔

پہلا شبہہ۔ یہ کہ خدا نے ابو لہب کو ان تمام خبرون پر ایمان لانے کا حکم دیا تھا جن کو حضرت رسولِ خداؐ نے بیان فرمایا ہے اور منجملہ اون خبرون کے اوس کا ایمان نہ لانا بھی بیان فرمایا ہے اور جبکہ اوس کو تمام خبرون پر ایمان لانے کا حکم دیا تو اوس کے ایمان نہ لانے کی خبر پر بھی ایمان لانیکا حکم دیا پس اس سے لازم آیا کہ ابو لہب کو ایمان لانے اور ایمان نہ لانے کا حکم ہوا جو محال کام کی تکلیف ہے اسلیے کہ اس سے دو نقیضون مین جمع کرنے کی تکلیف لازم آتی ہے جو عقلاً محال ہے۔

اور یہ شبہہ کئی وجہون سے غلط ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگرچہ یہ امر تسلیم کر لینے کے قابل ہے کہ حضرتؐ نے لوگون سے ابو لہب کے ایمان نہ لانے کی خبر کو بھی بیان فرمایا تھا[ل] لکن یہ امر کسی طرح تسلیم کرنے کے قابل نہین ہے کہ خدا نے اوس کو اس خبر پر ایمان لانے کی بھی تکلیف دی تھی بلکہ ممکن ہے کہ اوس کو اس خبر کی اطلاع بھی نہ ہوئی ہو۔ اور اگر یہ کہا جاے کہ ایمان لانے مین حضرتؐ کی ہر ایک خبر پر ایمان لانا شرط ہے پس اس خبر پر ایمان لانا بھی شرط ہوگا ورنہ لازم آئیگا کہ کوئی شخص حضرتؐ کی بعض خبرون پر ایمان لاۓ اور بعض خبرون پر ایمان نہ لاے اور باوجود اس کے بھی وہ مومن کہلاۓ۔ اور جبکہ ایمان لانے مین حضرتؐ کی تمام خبرون پر ایمان لانا ضروری ہوا تو خاص اس خبر پر ایمان لانا بھی ضروری ہوگا اور محال کام کی تکلیف لازم آئیگی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک مومن ہونے مین حضرتؐ کی تمام خبرون پر ایمان لانا شرط ہے لکن ہر ایک خبر کو تفصیل کے ساتھ جاننا اور اس پر ایمان لانا لازم نہین ہے

[ل] چونکہ یہ امر بہت بعید ہو کہ حضرتؐ نے ابو لہب کے کافر رہنے کی خبر کو بیان نہ فرمایا ہو اور قرآن مین اسکے دوزخ مین جلنے ہی کا تذکرہ تو کردہ اگرچہ مسلمان ہے مگر فاسق ہے اور فاسق مسلمان کا عذاب کرنا بھی جائز ہے اس لیے ہم نے اس احتمال کو طرح کر دیا ہے ۱۲

بلکہ مومن ہونے مین حضرتؐ کی ہر ایک خبر پر اجمال کے ساتھہ ایمان لانا کافی ہے اگرچہ بعض خبرون کو تفصیل کے ساتھہ نہ جانتا ہو مثلاً اگر کوئی شخص اسی قدر اقرار کرے کہ حضرتؐ نے جو کچھہ بیان فرمایا ہے یا آیندہ بیان فرماوینگے وہ سب حق ہے اور مین اس پر ایمان لاتا ہون تو ایسے شخص کے مومن ہونے مین کوئی شبہہ نہین ہے پس ممکن ہے کہ ابولہب سے ایمان لانے کی تکلیف اسی عنوان کے ساتھہ متعلق ہوئی ہو اور اس نے خاص اپنے ایمان نہ لانے کی خبر کو سنا بھی نہ ہو پس ایسی صورت مین اس سے محال کام کی تکلیف متعلق نہ ہوگی۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ حضرتؐ نے اوس سے فقط اون امرون کی تکلیف کو متعلق کیا جن پر ایمان لانا ممکن ہو اور ان کو اس پر ظاہر فرمایا ہو اور اس کے ایمان نہ لانے کی خبر کو اس سے پوشیدہ رکھا ہو اور خدا کو اپنے ذاتی کمال کی وجہ سے اس کا ایمان نہ لانا معلوم ہو پس ایسی صورت مین اس سے کسی محال کی تکلیف متعلق نہ ہوگی اور اس کا ایمان نہ لانا اس کی نفسانی خواہش اور شیطانی ارادہ کا نتیجہ ہوگا

اور بعض لوگون نے اس شبہہ کی اس طرح تقریر کی ہے کہ خدا نے ابولہب کو ایمان لانے کی تکلیف دی۔ ہے حالانکہ اوس کا ایمان نہ لانا اور کفر پر باقی رہنا ضروری تھا اس لیے کہ خدا کو اس کا ایمان نہ لانا معلوم تھا اور جو چیز کہ خدا کو معلوم ہے اس کا واقع ہونا ضروری ہے ورنہ خدا کے علم کا تغیر ہونا لازم آئیگا اور جس چیز کا واقع ہونا ضروری ہے اس کے خلاف کا واقع ہونا محال ہے پس ابولہب کے ایمان کا واقع ہونا محال ہوگا پس لازم آیا کہ خدا نے ابولہب کو ایمان لانے اور ایمان نہ لانے کا حکم دیا تھا جو محال کام کی تکلیف ہے۔

اور اس تقریر کا جواب ہماری اوپر کی تقریرون مین بہت شرح کے ساتھہ بیان ہو چکا ہے مگر اس مقام پر بھی توضیح کے لیے بیان کیا جاتا ہے کہ یہ تقریر کئی وجہون سے توجہ کرنیکے قابل نہین ہے

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگرچہ خدا کو ہر ایک کام کے ہونے یا نہ ہونے کا علم حاصل ہوتا ہے لیکن خدا کے علم کی وجہ سے اس کام کے ہونے یا نہ ہونے کو فرض کرنا غلط ہے بلکہ اس کام کے ہونے یا نہ ہونے کی وجہ سے خدا کو اس کا علم حاصل ہوتا ہے پس جو چیز ہونے والی ہوتی ہے خدا کو اس کے ہونے کا

علم ہوتا ہے اور جو چیز ہونے والی نہیں ہوتی خدا کو اس کے نہ ہونے کا علم ہوتا ہے۔ پس اگر ابولہب کا ایمان لانا فرض کیا جائیگا تو خدا کے علم کا متغیر ہونا ہرگز لازم نہ آئیگا بلکہ پہلے ہی سے خدا کو اس کے ایمان لانے کا معلوم ہونا لازم آئیگا اور اس مین خدا کے علم کا متغیر ہونا بالکل لازم نہیں آتا البتہ خدا کے علم کا متغیر ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ پہلے ایمان لانے کا علم ہوتا اور پھر ایمان نہ لانے کا علم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس ابولہب سے کسی محال کام کی تکلیف کا متعلق ہونا لازم نہ آئیگا۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ ایمان لانا ممکن ہے خواہ اس کو کوئی شخص قبول کرے یا نہ کرے پس اگر محض خدا کے علم کی وجہ سے ابولہب کا ایمان لانا محال ہو جائیگا تو لازم آئیگا کہ خدا کا علم کسی ممکن کو محال کر دے لکن کسی چیز کا ممکن کو محال کر دینا باطل ہے۔ پس خدا کے علم کا ابولہب کے ایمان لانے کو محال کر دینا باطل ہوگا۔ پس اس صورت مین ابولہب سے فقط ایمان لانے کی تکلیف متعلق ہوگی جو کسی عاقل کے نزدیک بھی محال نہیں ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو خدا کا اپنے کامون مین مجبور رہنا اور قادر و مختار نہ ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ خدا جس کام کو کرتا ہے اس کا پہلے سے علم رکھتا ہے اور جس چیز کا کہ وہ پہلے سے علم رکھتا ہے اس کا نہ ہونا محال ہے اور جس چیز کا نہ ہونا محال ہے اس کا ہونا واجب ہے اور جس چیز کا ہونا واجب ہے اس کا کرنے والا اس کے کرنے مین مجبور ہوتا ہے اور قادر و مختار نہیں ہوتا۔ پس اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو خدا کا اپنے کامون مین مجبور ہونا اور قادر و مختار نہ ہونا لازم آئیگا۔ لکن خدا کا مجبور نہ ہونا اور قادر و مختار ہونا ضروری ہے پس اس شبہہ کا باطل ہونا بھی ضروری ہوگا۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ اگر خدا کے علم کی وجہ سے ہونے والے کام کا واجب ہو جانا اور نہ ہونے والے کام کا محال ہو جانا فرض کیا جائے گا تو لازم آئیگا کہ اختیاری اور اضطراری کامون مین کسی قسم کا فرق نہ ہو اور دنیا کے تمام کام اضطراری ہو جائین اور کوٹھے سے گر پڑنا اور زینہ سے اترنا اور پتھر کا گرنا اور جانور کا چلنا اضطراری کام ہونے مین یکسان سمجھے جائین اس لیے کہ خدا کو ہر ایک چیز کا علم حاصل ہے پس جس کام کے ہونے کا علم ہے اس کا ہونا واجب ہو جائیگا اور جس کام کے نہ ہونے کا علم ہے

اس کا ہونا محال ہوجائیگا اور جس کام کا ہونا محال یا واجب ہوتا ہے وہ کام اضطراری ہوتا ہے پس اگر خدا کے علم کی وجہ سے ہونے والے کام کا واجب ہوجانا اور نہ ہونے والے کام کا محال ہوجانا فرض کیا جائیگا تو دنیا کے تمام کامون کا اضطراری ہوجانا اور اضطراری و اختیاری کامون مین کسی قسم کے فرق کا نہ ہونا اور مذکورۂ بالا کامون کا یکسان ہونا لازم آئیگا لکن دنیا کے تمام کامون کا اضطراری ہوجانا اور اضطراری و اختیاری کامون مین کسی قسم کے فرق کا نہ ہونا اور مذکورۂ بالا کامون کا یکسان ہونا ضرور باطل ہے پس خدا کے علم کی وجہ سے کسی کام کا واجب یا محال ہوجانا بھی ضرور باطل ہوگا۔

پانچوین وجہ - یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو علم کا قدرت اور ارادہ ہوجانا لازم آئیگا اس لیے کہ قدرت اور ارادہ سے وہی چیز مراد ہوتی ہے جس کی وجہ سے کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کو ترجیح حاصل ہو پس اگر خدا کے علم کی وجہ سے ہر ایک کام کے ہونے یا نہ ہونے کو ترجیح حاصل ہوگی تو خدا کے علم کا قدرت اور ارادہ ہوجانا لازم آئیگا۔ لکن علم کا قدرت اور ارادہ ہوجانا باطل ہے پس خدا کے علم کی وجہ سے کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کو ترجیح کا حاصل ہونا بھی باطل ہوگا۔

چھٹی وجہ - یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو ہر ایک تکلیف کا محال ہونا لازم آئیگا اگرچہ وہ کیسے ہی آسان و سہل کام کی تکلیف ہو جیسے کہ زید کو نماز کے پڑھنے اور روزہ کے رکھنے کی تکلیف بھی محال کام کی تکلیف ہوجائیگی اس لیے کہ خدا کو اس کام کے ہونے کا علم ہوگا تو اس کا ہونا واجب ہوجائیگا اور اگر خدا کو اس کام کے نہ ہونے کا علم ہوگا تو اس کا ہونا ممتنع ہوجائیگا اور واجب یا ممتنع کی تکلیف کا کسی سے متعلق کرنا محال کام کی تکلیف ہے۔ پس اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو ہر ایک تکلیف کا محال ہونا لازم آئیگا لکن ہر ایک تکلیف کا محال ہونا یقیناً باطل ہے پس یہ شبہہ بھی یقیناً باطل ہوگا۔

دوسرا شبہہ - یہ کہ بندون کے تمام کامون کا فاعل خدا ہے اور جن کامون کا فاعل خدا ہو ان کامون کی تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا محال ہوگا۔ لکن خدا نے بندون کو اپنے کامون کی تکلیف دی ہے لہذا محال کام کی تکلیف واقع ہوگی۔

اور یہ شبہہ بھی غلط ہے - اس لیے کہ بندون کا اپنے کامون کے لیے فاعل ہونا ثابت ہوچکا ہے

اسکے علاوہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ خدا نے ہمیشہ اپنے ضعیف بندون کو محال کامونکی تکلیف دی ہو لہذا اس شبہہ کے غلط ہونے مین کیا شبہہ ہو سکتا ہے۔

تیسرا شبہہ - یہ کہ کام پر خدا کا حکم مقدم ہوتا ہے اور بندہ کی قدرت اس کام پر مقدم نہین ہوتی لہذا محال کام کی تکلیف لازم آ ئے گی۔

اور یہ شبہہ بھی غلط ہے اس لیے کہ بندہ کی قدرت کا اس کے کامون پر مقدم ہونا ثابت ہے جسکا مفصل ذکر عنقریب آنے والا ہے۔ پس چونکہ یہ شبہہ ایسے امر سے پیدا ہوا ہے جو خود غلط ہے لہذا اس کے غلط ہونے مین بھی شبہہ نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ عیب ہے کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ خدا نے ہمیشہ محال کامون کی تکلیف دی ہو۔ چونکہ ایسی رکیک اور مہمل باتون کا کتاب مین لکھنے سے انسان کا وقت عزیز ضائع ہوتا ہے اس لیے انہین چند شبہون کے ذکر کرنے پر اکتفا کی گئی اور باقی شبہونکا بھی انہین لاطائل شبہون پر قیاس کر لینا کافی ہے۔

چوتھا مسئلہ بندون کا فاعل مختار ہونا

بندون کے فاعلِ مختار ہونے نہ ہونے مین لوگون نے بہت کچھ اختلاف کیا ہے۔ اس مقام پر اون کے خیالات اور مذاہب کا نقل کرنا اور بطورِ اجمال اون سے تعرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے پس واضح ہو کہ بندون کے فاعلِ مختار ہونے نہ ہونے مین کئی مذہب ہین۔

پہلا مذہب - وہ ہے جسکو اشاعرہ نے اختیار کیا ہے۔ اور اوس سے یہ مراد ہے کہ بندہ بطورِ استقلال فاعل نہین ہے۔ اور وقتِ فعل اوس مین قدرت حادث ہو جاتی ہے۔

امام فخر الدین رازی نے نہایۃ العقول مین بیان کیا ہے کہ ہمارے اصحاب نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ بندہ بطورِ استقلال فاعل نہین ہے لیکن قدرتِ حادثہ کا موثر ہونا نہ ہونا مختلف فیہ ہے۔ پس ابو الحسن اشعری اور اون کے اتباع نے کہا ہے کہ بندہ مین جو قدرت حادث ہوتی ہے وہ اوس (بندہ) کے فعل مین موثر نہین ہوتی۔ اور صاحبِ مواقف نے بیان کیا ہے کہ بندہ کے افعالِ اختیاریہ تنہا خدا کی قدرت سے حادث ہوتے ہین اور بندون کی قدرت کو اون (افعال) مین

کوئی تاثیر نہین ہوتی بلکہ حق تعالےٰ نے اپنی عادت کو اس امر پر جاری کر دیا ہے کہ وہ بندہ مین (وقت فعل) قدرت و اختیار کو موجود کر دیتا ہے۔ پس بندہ کا فعل باعتبار ابداع و احداث خدا کا مخلوق اور بندہ کا مکسوب ہوتا ہے۔ اور ابو الحسن اشعری کا یہی مذہب ہے۔

اور یہ مذہب کئی وجہون سے باطل ہے۔

(۱) منجملہ اونکے یہ ہے کہ قول مذکور اس امر پر متفرع ہوتا ہے کہ بندہ مین قدرت حادثہ موجود ہوتی ہے لکن وہ غیر موثر ہوتی ہے۔ مگر قدرت مذکورہ کا موجود ہونا نہ تو بدیہی ہے اور نہ اوسپر کوئی دلیل ہے۔ پس اوس کا قائل ہونا اوسی طرح سفسطہ مین داخل ہوگا جس طرح اوس شخص کا قول سفسطہ مین داخل ہے جو اس امر کا مدعی ہو جاے کہ بہرے شخص کے لیے قوت سامعہ موجود ہوتی ہے مگر وہ سُن نہین سکتا۔ اور اندھے مین قوت باصرہ (بینائی) موجود ہے مگر وہ دیکھ نہین سکتا۔

اب اگر یہ کہا جاے کہ قدرت حادثہ کے موجود ہونے کو سر گروہ اشاعرہ نے اس لیے اختیار کیا ہے کہ مرتعش اور مختار کی حرکتون مین فرق موجود ہے جو قول مذکور کے بغیر نہین ہو سکتا۔

تو جواب دیا جائیگا کہ اون دونون کی حرکتون مین جس امر کی وجہ سے فرق ہوتا ہے ممکن ہے کہ وہ ارادہ ہو اس لیے کہ مرتعش کی حرکت بدون ارادہ اور مختار کی حرکت ارادہ سے حاصل ہوتی ہے اور ارادہ کا قدرت کی مغایر ہونا بہت واضح ہے اس لیے کہ ارادہ سے وہ صفت مراد ہوتی ہے جو ایک مقدور کو واقع ہونے کے ساتھہ مخصوص کر دیتی ہے۔ پس اگر یہ کہا جاے کہ جب ارادہ سے معنی مذکور مراد لیے جائینگے تو اوس (ارادہ) کا بدون قدرت موجود ہونا محال ہوگا۔ تو جواب دیا جائیگا کہ یہ کیون نہین جائز ہے کہ وہ ارادہ خدا کے ایک مقدور کے وقوع کے ساتھہ تخصیص کرنے باین معنی کہ حق تعالےٰ کی عادت کا اس طرح پہ جاری ہونا فرض کیا جاے کہ جب بندہ کا ارادہ ممکن کے ایک طرف سے متعلق ہو تو وہ (طرف) حاصل ہو جاے۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک قدرت سے وہ صفت مراد ہے جو فاعل مین وقت فعل موجود ہوتی ہے لکن وہ (صفت) اوس (فعل) مین کوئی تاثیر نہین کرتی۔ پس جبکہ بندہ کی قدرت کے لیے اوس (بندہ) کے فعل مین کسی قسم کی تاثیر نہ ہوئی تو اوس کا بغیر کسی دلیل کے

تسلیم کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۲) اور منجملہ اون کے یہ ہے کہ ابوالحسن اشعری کے لیے جو امر کہ اختیارِ کسب پر داعی ہوا ہے اوس سے اگر اوس شناعت کا دفع کرنا مقصود ہے جو اون کے مذہب کی بنا پر افعالِ اختیاریہ اور افعالِ اضطراریہ کے مابین تفرقہ نہ کرنے سے لازم آتی ہے تو اونکا قدرتِ حادثہ کو اختراع کرنا کافی ہوگا۔ اور کسب کے اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر اوس (کسب) کے اختیار کرنے سے بندون کے مجبور ہونے کا دفع کرنا مقصود ہے تو اوس کا مجبور ہونا بہرحال لازم آتا ہے۔ اور اوسکی دفعیہ مین کسب کا اختیار کرنا مفید نہین ہوسکتا۔ لکن اونھون نے اسکا التزام کرلیا ہے۔ اور اگر اختیارِ کسب کے لیے اون کو کوئی اور امر داعی ہوا ہے تو اوس کا بیان کرنا واجب ہے۔

تنبیہ۔ ابوالحسن اشعری نے جو کسب کا قول اختراع کیا ہے اوس کی تفسیر مین اون (ابوالحسن اشعری) کے اتباع کا کلام مضطرب ہے۔

(۱) پس بعض لوگون نے بیان کیا ہے کہ ہم اس امر کو بدلیل و برہان جانتے ہین کہ خدا کے سوا کوئی خالق نہین ہے اور قدرتِ قدیمہ کے سوا کسی چیز کے لیے کسی قسم کی تاثیر نہین ہے اور ہم بالبداہتہ جانتے ہین کہ بندہ کی قدرتِ حادثہ اوس کے بعض افعال سے حادث ہوتی ہے جیسے صعود کرنا (چڑھنا) اور بعض سے متعلق نہین ہوتی جیسے گر پڑنا۔ پس قدرتِ حادثہ کے تعلق سے جو اثر پیدا ہوتا ہے اوسی کو کسب کہتے ہین۔ اگرچہ اوس کی حقیقت معلوم نہین۔

اور یہ قول باطل ہے اس لیے کہ وہ امرِ فاسد پر مبنی ہے جس سے غیرِ خدا کے فاعل نہ ہونے کا دعوے مراد ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ یہ قول مصادرۃ علی المطلوب[۱] پر مشتمل ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس امر پر بداہت کا دعوے کرنا کہ قدرتِ حادثہ کا فعل کے ساتھ تعلق ہوتا ہے لیکن وہ (قدرت) اوس (فعل) مین کسی قسم کی تاثیر نہین کرتی محل اعتبار سے ساقط ہے کیونکہ قدرتِ حادثہ کے موجود ہونے کی تقدیر پر ممکن ہے کہ اوس (قدرت) کو فعل سے کسی قسم کا تعلق ہی نہ ہو

[۱] مصادرہ سے دعوے کا عین دلیل یا جزء دلیل ہونا مراد ہوتا ہے ۱۲

بلکہ وہ فعل کے ساتھ محض بطورِ اتفاق مجتمع ہو جاتی ہو جیسا کہ شارح مواقف اور علامہ قوشجی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

(۲) شارح مواقف اور علامہ قوشجی وغیرہ نے کہا ہے کہ کسب سے محض وہ مقارنت و اتصال مراد ہے جو بندہ کی قدرتِ حادثہ اور اوسکے فعل مین واقع ہوتا ہے۔ بغیر اس کے کہ یہ قدرت اوس (فعل) مین کوئی تاثیر کرتی ہو۔ بلکہ وہ دونون (بندہ کی قدرت اور فعل) مخلوق خدا ہوتے ہین۔

اور یہ قول بھی باطل ہے اس لیے کہ اس مطلب پر کوئی دلیل نہین ہے کہ کسب سے ابوالحسن اشعری کی یہی مقارنت مراد ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ کسب سے مقارنتِ مذکورہ کا مراد لینا بالکل بیفائدہ ہے۔ البتہ اوس مین عوام کو مغالطہ مین ڈالنا اور بندہ کے مجبور ہونے کی واضح البطلان رائے کا خوفِ فضیحت و رسوائی سے پوشیدہ کرنا متصور ہو سکتا ہے۔

(۳) امام فخرالدین رازی نے فرمایا ہے کہ کسب وہ صفت ہے جو بندہ کی قدرت سے اوس کے فعل مین حاصل ہوتی ہے۔ جو بقدرتِ خدا واقع ہوتا ہے۔ پس نماز اور قتل مثلاً دونون دو حرکتین ہین اور وہ دونون باہم ممتاز ہین۔ اون مین سے ایک حرکت طاعت اور دوسری معصیت ہوتی ہے اور ما بہ الاشتراک[۱] غیر ما بہ الامتیاز ہوتا ہے۔ پس اصلِ حرکت بقدرتِ خدا پیدا ہوتی ہے اور وصف کی خصوصیت بندہ کی قدرت سے پیدا ہوتی ہے اور اسی کو کسب کہتے ہین اور اس مطلب کو امامِ مذکور سے شارح مقاصد نے نقل کیا ہے۔

اور یہ قول بھی باطل ہے اس لیے کہ اس مین تعددِ خالق کا اعتراف لازم آتا ہے اس لیے کہ بندہ کا خصوصیات افعال کے لیے فاعل قرار دینا اشاعرہ کی رائے کے بالکل مخالف ہے کیونکہ وہ (اشاعرہ) خدا کے سوا کسی شئے کو کسی چیز کا خالق قرار نہین دیتے اور اس قول مین خالق کے متعدد ہونے کا اقرار کیا گیا ہے۔

(فائدہ) قاضی ابوبکر باقلانی نے بیان کیا ہے کہ قدرتِ حادثہ کو اگرچہ وجودِ فعل مین تاثیر نہین ہے

---

[۱] اس سے یہ مطلب ہے کہ جس شئے کی وجہ سے دو چیزون مین شرکت ہوتی ہے وہ اوس شئے کے مغایر ہوتی ہے جس کی وجہ سے اون دونون مین امتیاز حاصل ہوتا ہے ۱۲

لکن اوس (قدرتِ حادثہ) کو اوس حالت مین ضرور تاثیر ہے جو فعل پر زائد ہے جس سے فعل کا طاعت و معصیت ہونا مراد ہے جس کی امام فخر الدین رازی نے نہایۃ العقول مین تصریح کی ہے۔ اور اس مطلب کی شرح یہ ہے کہ نماز اور زنا اس امر مین دونون شریک ہین کہ وہ حرکت ہین لکن نماز کی حرکات طاعت کے ساتھہ اور زنا کی حرکات معصیت کے ساتھہ موصوف ہوتے ہین پس صفت کے صادر ہونے مین بندہ کی قدرت کو اور موصوف کے صادر ہونے مین حق تعالے کی قدرت کو دخل ہوتا ہے۔ اور یہ وہی مذہب ہے جس کو امام رازی نے تفسیرِ کبیر مین ذکر کیا ہے جبکا حال معلوم ہو چکا اوسکے علاوہ یہ ہے کہ فعل کا طاعت اور معصیت کے ساتھہ موصوف ہونا امر شرعی ہے۔ علی الخصوص اشاعرہ کے نزدیک اون دونون کا شرعی ہونا بہت واضح ہے اس لیے کہ وہ حسن و قبح اشیا کو عقلی نہین مانتے۔ اور ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ اور اضطراریہ کا بندون سے صادر ہونا شرع پر موقوف نہین ہے۔ اور اون دونون مین جو فرق ہے وہ باتفاق علماء بدیہی ہے۔ پس اگر طاعت و معصیت مین سے ایک کا مخلوقِ خدا اور دوسری کا مخلوقِ بندہ ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ افعال اختیاریہ اور اضطراریہ مین کوئی فرق نہ ہو۔

اور امام فخر الدین رازی نے قاضی مذکور کے اس مذہب کی نہایۃ العقول مین اس طرح تضعیف کی ہے کہ جس دلیل سے کہ بندہ کی قدرت سے فعل کے واقع ہونے کا محال ہونا تسلیم کیا گیا ہے وہ بعینہ اس صفت کے بقدرتِ بندہ واقع ہونے کے محال ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔

(سوم) اور بعض لوگون نے بیان کیا ہے کہ کسب سے بندہ کا وہ فعل مراد ہے جس کو خداوندِ عالم پیدا کرتا ہے اور اوسی کے ساتھہ بندہ مین قدرتِ حادثہ کو بھی موجود کرتا ہے۔ اور یہی وہ مطلب ہے جس کی امام فخر الدین رازی نے نہایۃ العقول مین تصریح کی ہے اور اس کو اختیار کیا ہے۔ اور اس قول کا باطل ہونا بھی بہت واضح ہے اس لیے کہ لفظِ فعل کے مقام پر لفظِ کسب کا اختیار کرنا بغیر اسکے کسی معنی مین تغیر کا حادث ہونا فرض کیا جائے محض بےمعنی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ قول مذکور مین ابو الحسن اشعری کی تنقیص بھی لازم آتی ہے کہ اوس نے محض اسم کو بدل دیا ہو اور معنون مین

کوئی تغیر نہ کیا ہو۔ اور اوس کی طرف کوئی ضرورت بھی داعی نہ ہو۔

(۵) اور اون (اشاعرہ) کے امام ملقب بحجۃ الاسلام ہے نے فرمایا ہے کہ جب جبر محض بالبداہت باطل ہوا اور بندہ کا اپنے افعال کے لیے خالق ہونا بدلیل باطل ہوا۔ تو اعتقاد مین میانہ روی لازم ہوئی۔ اور وہ یہ ہے کہ بندہ کے افعال بقدرت خدا از راہ اختراع پیدا ہوتے ہین اور بقدرت بندہ کسی دوسرے علاقہ کی بنا پر حادث ہوتے ہین جس کی کسب کے ساتھہ تعبیر کی جاتی ہے۔

اور یہ قول بھی کئی وجہون سے باطل ہے۔

پہلی وجہ یہ کہ قول مذکور ایک مقدمہ فاسدہ پر مبنی ہے جس کا حال عنقریب معلوم ہوگا۔

دوسری وجہ یہ کہ قدرت سے وہ صفت مراد ہوتی ہے جو ممکن کی احد الطرفین مین تعلق ارادہ کی بعد موثر ہوتی ہے پس اس امر کا قائل ہونا کہ ایک قدرت حق تعالے مین موجود ہے جو موثر ہوتی ہے اور ایک قدرت بندہ مین موجود ہے جو موثر نہین ہوتی محض بے معنی ہوگا۔ کیونکہ قدرت سے ایک ہی معنی مفہوم ہوتے ہین جو بیان ہوچکے۔

تیسری وجہ یہ کہ قدرت حادثہ کے لیے فعل کے ساتھہ کسی تعلق مجہول کا حاصل ہونا عقلا کے نزدیک مقبول ہو تو بندہ کا یہ کہنا بھی ضرور مقبول ہوگا کہ مجھہ مین ایسی قوت موجود ہے جو وجود عرش وکرسی سے اختراع کے سوا تعلق مجہول رکھتی ہے۔ لیکن اس قول کے از قبیل سفسطہ ہونے مین کسی قسم کا شبہہ نہین ہے لہذا قدرت حادثہ کے موجود ہونیکا قائل ہونا بھی ضرور داخل سفسطہ ہوگا۔

(۶) فضل بن روزبہان نے شیخ ابو الحسن اشعری کے اوس کسب کی تفسیر مین جس کا بےمعنی ہونا معلوم ہوچکا ہے جو کچھہ تحریر کیا ہے اوس کے محصل کا نقل کرنا اور بروجہ اجمال اوس سے تعرض کرنا مناسب ہے۔

فاضل مذکور کہتے ہین کہ ابو الحسن اشعری کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ اونھون نے بندہ کے فعل کو کسب کرنے کی دو تفسیرین کی ہین۔

اول۔ بندہ کی قدرت و ارادہ سے فعل کا مقرون ہونا۔

دوم۔ فعل کے لیے اوس (بندہ) کا محل ہونا۔ اور اس مطلب کی تحقیق یہ ہے کہ حق تعالے نے بندہ مین

ایک ایسے ارادہ کو مخلوق کیا ہے جس وجہ سے وہ اشیاء کو ترجیح دیتا ہے اور ایک ایسی قدرت کو اوس (بندہ) مین پیدا کیا ہے جس (قدرت) کی وجہ سے فعل و ترک صحیح ہوتا ہے - اور بندہ مین یہ دونون صفتین اوس وقت حادث ہوتی ہین جبکہ فعل صادر ہوتا ہے - پس جبکہ ایجاد فعل کے وقت بندہ اِن دونون صفتون کے قبول کرنے پر مہیا ہوتا ہے تو حق تعالے کا قدیم ارادہ اور دائمی قدرت اوس فعل کو موجود کر دیتی ہین اس لیے کہ وہ دونون (خدا کا قدیم ارادہ اور دائمی قدرت) بندہ کے ارادہ اور قدرتِ حادثہ کی بہ نسبت کامل تر ہین کیونکہ فعلِ مذکور ممکن ہے - اور ممکن سے جبکہ قدرت و ارادہ کا تعلق ہوتا ہے اور ترجیح حاصل ہوجاتی ہے تو وہ لامحالہ موجود ہوجاتا ہے اور صفتِ ضعیفہ پر صفتِ قویہ اوسی طرح غالب آجاتی ہے جس طرح کہ نورِ ضعیف پر نورِ قوی غالب آجاتا ہے -

پس جبکہ حق تعالے نے فعل کو موجود کر دیا - اور قبل ایجاد بندہ کے لیے فعل مذکور کے ایجاد کی طرف اختیار کرنے کی صفت مہیا ہوچکی تھی اور اسی طرح قدرت آلہیہ نے سابق ہو کر اوس کو حادث کر دیا تھا تو فعل کے لیے دو نسبتین باقی رہین -

اول - وہ نسبت جو فعل کو بندہ کی طرف حاصل ہے - اور اس نسبت سے یہ مراد ہے کہ وہ (فعل مفروض) بندہ کی اوس آمادگی کے ساتھہ مقرون ہوا تھا جو اوس (بندہ) کے لیے فعل مفروض کی تحصیل کے ارادہ و اختیار کے وقت حاصل ہوئی تھی - پس شیخ ابو الحسن اشعری نے اسی نسبت کی تعبیر مین لفظ کسب کا استعمال کیا ہے اس لیے کہ قرآن مین لفظ کسب کا غالباً اوسی مقام پر اطلاق کیا گیا ہے جہان کہ بندہ کے فعل پر ثواب و عقاب کے مترتب ہونے کا تذکرہ ہے -

دوم - وہ نسبت جو فعل کو حق تعالے کی طرف حاصل ہے اور اس نسبت سے یہ مراد ہے کہ وہ (فعلِ مفروض) حق تعالے کے پیدا کرنے سے حاصل ہوا ہے - اور فعلِ مفروض کے مخلوق خدا اور مکسوب بندہ ہونے کے یہی معنی ہین -

اب چونکہ بندہ کا فعل اوس (بندہ) کی صفت ہے لہذا بندہ اوس (فعل) کا محل قرار پائیگا اس لیے کہ ہر ایک موصوف اپنی صفت کے لیے محل ہوتا ہے جیسے اسود کہ وہ سواد کے لیے محل ہے

پس وہ (فعل) اس اعتبار سے کہ بندہ کی صفت ہے اوس (بندہ) کا کسب کہا جاتا ہے۔ اس صورت مین کسب کے معنی یہ ہوے کہ وہ (بندہ) اوس کا محل ہے اور ثواب و عقاب کا محلیت پر مترتب ہوتا ہے جس طرح لکڑی پر احتراق (جلنا) مترتب ہوتا ہے اس لیے کہ وہ (لکڑی) یبوست مفرط (زائد خشکی) کا محل ہے۔

اور یہ کہنا مستحسن نہین ہے کہ احتراق کا لکڑی پر اوس کے محل یبوست ہونے کی وجہ سے کیون مترتب ہوا حالانکہ لکڑی نے اوس یبوست کو خود سے حاصل نہین کیا۔ اور لکڑی کا کون سا گناہ ہے اور احتراق مذکور داخل ظلم و جور ہے۔ پس اگر قول مذکور کا حسن ہونا تسلیم کر لیا جاے تو یہ کہنا بھی مستحسن ہوگا کہ خداوند عالم نے کافر کو محل کفر کیون قرار دیا بعد ازان اوس کو آگ سے کیون جلاتا۔ اور ہر ایک عاقل جانتا ہے کہ پہلا قول معقول نہین ہے۔ پس دوسرا قول بھی معقول نہ ہوگا۔

اور اس قول پر کئی اعتراض ہوتے ہین۔

اول یہ کہ فاضل مذکور کے اس کلام سے کہ

{حق تعالے نے بندہ مین ایک ایسے ارادہ کو مخلوق کیا ہے جسکی وجہ سے وہ اشیا کو ترجیح دیتا ہے}

کیا مراد ہے۔ **پس** اگر اس قول سے اونکی یہ مراد ہے کہ ارادۂ مذکور کی وجہ سے حق تعالے کا اشیا کو موجود کر دینا راجح ہو جاتا ہے تو یہ امر نہ بدیہی ہے اور نہ اوس پر کوئی دلیل ہے۔ کیونکہ اس صورت مین لازم آتا ہے کہ حق تعالے افعال اضطراریہ کو بندون مین بدون رجحان پیدا کر دے اس لیے کہ یہان کسی ارادۂ مرجحہ کا موجود نہ ہونا مفروض ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ کبھی بندہ کا اختیاری فعل اوسکے ارادۂ حادثہ سے مختلف ہو جاتا ہے۔ پس کیا وجہ ہے کہ حق تعالے نے فعل کو پیدا نہین کیا حالانکہ اوس (فعل) کا ارادۂ حادثہ کے موجود ہونے کی وجہ سے راجح ہونا مفروض ہے۔

اور یہی کلام اون کے اس قول مین بھی کہ

{اور ایک ایسی قدرت کو اوس (بندہ) مین پیدا کیا ہے جس (قدرت) کی وجہ سے فعل و ترک صحیح ہوتا ہے}

جاری ہوگا۔ اور اوس تقدیر پر لازم آئیگا کہ حق تعالے سے فعل کا اوسوقت پیدا کرنا صحیح نہ ہو جبکہ اوس

(فعل) کا بندہ کے لیے اضطراری ہونا فرض کیا جاے۔

اور اگر قولِ مذکور سے یہ مراد ہے کہ ارادہ اور قدرت کی وجہ سے فعل کے بندہ سے صادر ہونے مین رجحان پیدا ہو جاتا ہے اور بندہ سے اوس (فعل) کا صادر ہونا صحیح ہو جاتا ہے تو یہ امر انکے مسلک کی بنا پر نہایت تعجب خیز ہوگا۔ اس لیے کہ اس صورت مین بندہ کا خالق ہونا لازم آئیگا جو اشاعرہ کے نزدیک ممتنع ہے۔ **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ اس صورت مین خلافِ مفروض بھی لازم آئیگا اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک بندہ سے کوئی فعل صادر نہین ہو سکتا۔ **اب** یہ کہنا کیونکر صحیح ہوگا کہ بندہ سے محض بوجہ ارادہ اوس (فعل) کا صادر ہونا صحیح ہو جاے گا۔

دوم۔ یہ کہ فاضلِ مذکور کا یہ کہنا بھی کہ

{پس جبکہ ایجادِ فعل کے وقت بندہ ان دونون صفتون کے قبول کرنے پر مہیا ہوتا ہے تو حق تعالے کا ارادہ اور قدرت اوس (فعل) کو موجود کر دیتے ہین}

خالی از اجمال نہین ہے۔ اس لیے کہ اگر بندہ کا مہیا ہونا اوس کا اختیاری فعل ہے اور یہ کہ بندہ اوسکو ایجاد کرتا ہے تو تعددِ خالق لازم آئیگا جو اشاعرہ کے نزدیک صحیح نہین ہے۔ اور اگر بندہ کا مہیا ہونا اوسکا اختیاری فعل نہین ہے تو بندہ کا مجبور ہونا لازم آئیگا۔

سوم۔ یہ کہ فاضلِ مذکور کا یہ قول بھی کہ

{پس جبکہ حق تعالے نے فعل کو موجود کر دیا اور قبل ایجاد بندہ کی فعل مذکور کے ایجاد کیطرف اختیار کرنیکی صفت مہیا ہو چکی تھی}

غیر معقول ہے۔ اس لیے کہ حق تعالے کا قدرتِ حادثہ کو جسکی وجہ سے فعل کا صادر ہونا صحیح ہوتا ہے پیدا کرنا بعد ازان بندہ کے لیے ایجادِ فعل کے وقت ارادۂ مرجحہ کو پیدا کرنا بعد ازان حق تعالے کے ذاتی ارادہ کا ارادۂ حادثہ پر غالب آنا ایسا عبث فعل ہے جس کا حکیمِ مطلق کی طرف منسوب کرنا عقلاء کے نزدیک کسی طرح درست نہین ہو سکتا۔

چہارم۔ یہ کہ فاضلِ مذکور کا یہ قول بھی کہ

{ثواب و عقاب کا محلیت ہی پر ترتب ہوتا ہے}

واضح البطلان ہے ورنہ لازم آئیگا کہ مظلوم کو سزا دینا صحیح ہو۔کیونکہ وہ (مظلوم) محل ظلم ہے۔
اور یہ کہ وہ (ظلم) اوسی (مظلوم) پر واقع ہوا ہے۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ فاضل مذکور کا بندہ کو لکڑی پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔اس لیے
کہ اگر بندہ کی طرح لکڑی کا صاحبِ حس وادراک ہونا فرض کیا جاتا تو یہ کہنا ضرور مستحسن ہوتا کہ حق تعالےٰ نے
لکڑی مین یبوست کو کیون پیدا کیا بعد ازان اوس کو جلا ڈالا۔لیکن چونکہ لکڑی کا صاحبِ حس وادراک نہ ہونا
معلوم ہے اس لیے بندہ کا اوس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔
(۷) اگر کہا جاے کہ ابو الحسن اشعری نے کسب سے وہی مراد لی ہے جو قول واجب تعالےٰ
اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ط } آج ہر نفس کو اوسکے کیے کا بدلا ملے گا۔
مین مراد ہے تو ہم کہین گے کہ آیہ شریفہ مین تو کسب سے فعل کا واقع کرنا مراد ہے۔
اب اگر آیہ شریفہ مین کسب سے غیرِ فعل مراد لیا جائیگا تو اوس کا خالق بھی حق تعالےٰ اور اوسکا
کاسب بندہ ہوگا۔اور اوس مین بھی وہی کلام کیا جائیگا جو اس مقام پر کیا گیا۔پس تسلسل لازم آئیگا
جس کا باطل ہونا معلوم ہے۔
دوسرا مذہب۔وہ ہے جس کو اُستاد ابو اسحاق نے اختیار کیا ہے اور اوس سے یہ مراد ہے
کہ بندہ کا فعل خدا اور بندہ دونون کی قدرتون کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے۔اور اُستادِ مذکور کے
اس مذہب کی شارحِ مواقف اور شارحِ مقاصد نے تصریح کی ہے۔
اور یہ مذہب باطل ہے اس لیے کہ اس صورت مین خالق کا متعدد ہونا لازم آتا ہے
جو اشاعرہ کے نزدیک صحیح نہین ہے۔
تیسرا مذہب۔وہ ہے جس کو امام الحرمین نے اختیار کیا ہے اور اوس سے یہ مراد ہے کہ فعل
اون (بندون) کی قدرت اور ارادہ سے واقع ہوتا ہے۔اور امام الحرمین کے اس مذہب کو شارحِ
مقاصد نے بیان کیا ہے۔بعد ازان اونہون نے امام الحرمین کی کتاب ارشاد سے نقل کیا ہے
کہ اون کے مختار کی بنا پر قدرتِ حادثہ اون (بندون) کے مقدور مین بالکل موثر نہین ہوتی۔

بہرحال جو کچھ بھی ہو یہ مذہب بھی ضرور باطل ہے اس لیے کہ اگر امام الحرمین کا یہ مذہب فرض کیا جاے کہ افعالِ عباد مین وہ (افعال) اون (بندون) کی قدرت وارادہ سے واقع ہوتا ہے تو دوسرے مذہب کی طرح اس مذہب مین بھی خالق کا متعدد ہونا ثابت ہوگا جو اشاعرہ کے نزدیک صحیح نہین ہے **اور** اگر اون (امام الحرمین) کا مذہب یہ فرض کیا جاے کہ قدرتِ حادثہ اون (بندون) کی مقدور مین بالکل موثر نہین ہوتی جیسا کہ کتابِ ارشاد سے منقول ہوا ہے تو بندہ کا مجبور ہونا ثابت ہوگا جس کا فاسد ہونا ہماری تقریراتِ سابقہ سے معلوم ہو چکا ہے اور انشاء اللہ آیندہ معلوم ہوگا۔

تنبیہہ۔ امام فخرالدین رازی نے نہایۃ العقول مین امام الحرمین اور اُستاد ابو اسحاق دونون کا یہ مذہب بیان کیا ہے کہ قدرتِ حادثہ کو وجوبِ فعل مین اوس وقت تاثیر ہوتی ہے جبکہ اوس (فعل) کے لیے ارادہ جازمہ حاصل ہوتا ہے پس جبتک کہ قدرت اور ارادہ جازمہ حاصل نہ ہوگا اوس وقت تک فعل کا حاصل ہونا ممتنع ہوگا۔ اور جبکہ وُہ دونون حاصل ہو جائین گے تو فعل کا صادر ہونا واجب ہوگا۔

اور جس مطلب کو امام رازی نے اس مقام پر بیان کیا ہے وہ صاحبِ مواقف اور شارح مقاصد کی تصریح کے خلاف ہے اس لیے کہ ان دونون نے اُستاد ابو اسحاق کا وہی مذہب بیان کیا ہے جو منقول ہو چکا اور اسی **طرح** امام رازی کا یہ کلام شارح مقاصد کی اوس تصریح کے خلاف ہے جو اونھون نے امام الحرمین کے مذہب کی نسبت بیان کی ہے۔ **وہ** (شارح مقاصد) کہتے ہین کہ یہ امر قوم مین مشہور اور اون کی کتابون مین مسطور ہے کہ امام الحرمین کا افعالِ عباد مین یہ مذہب ہے کہ فعل اون (بندون) کی قدرت وارادہ سے واقع ہوتا ہے جیسے کہ حکماء کی راے ہے۔ **اور** یہ امر اوس مطلب کے خلاف ہے جس کی کہ امام رازی نے اپنی اور کتابون مین جن کو کہ ہم نے دیکھا ہے تصریح کی ہے۔ انتہے المقصود من کلام شارح المقاصد۔

چوتھا مذہب۔ وہ ہے جس کو جہم بن صفوان ترمذی اور اوس کے اتباع نے اختیار کیا ہے اور اوس سے یہ مراد ہے کہ صحیح اور مرتعش کی حرکتون کے درمیان اس امر مین کوئی فرق نہین ہے کہ وہ دونون حق تعالے سے صادر ہوتی ہین۔ اور وُہ دونون بندہ کی قدرت کے ساتھ جمع نہین ہوتین۔

اور یہ مذہب بدیہی البطلان ہے اس لیے کہ صحیح اور مرتعش کی حرکتوں مین فرق نہ کرنا ایسا امر ہے جس پر نادان بچے اور ناقص العقل عورتین بھی بے مضحکہ کیے نہیں رہ سکتین - پس ایسے دو امرون مین جنکا باہم متغائر ہونا اجلاے ضروریات مین منسلک ہو فرق نہ کرنا محض بے معنی ہوگا -

پانچوان مذہب جو معتزلہ کی طرف منسوب ہے - اور وہ یہ ہے کہ موجدِ فعل بندہ ہے لیکن فعل اوس (بندہ) سے ارادۂ جازمہ کے بعد صادر ہوتا ہے - خواہ اوس (فعل) کا صادر ہونا بر وجہ وجوب ہو یا بر وجہ رجحان یا اوس (فعل) کے بر وجہِ وجوب صادر ہونے کا قطع تو نہ ہو مگر محض عقل اوس (بر وجہِ وجوب صادر ہونے) کو تجویز کرتی ہو -

چھٹا مذہب - وہ ہے جس کو حکما نے اختیار کیا ہے اور اوس سے یہ مراد ہے کہ بندہ کی قدرت کو حق تعالے پیدا کرتا ہے اور (بندہ) اوس (قدرت) سے فعل کو پیدا کرتا ہے -

فائدہ - بعض لوگون نے بیان کیا ہے کہ مذہبِ معتزلہ اور مذہبِ حکما مین کوئی فرق نہیں ہے لیکن امام فخر الدین رازی وغیرہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اون دونون مین یہ فرق ہے کہ معتزلہ کے نزدیک بندہ اپنے افعال کو بر سبیل صحت و اختیار ایجاد کرتا ہے - اور حکما کے نزدیک وہ (بندہ) اپنے افعال کو بر سبیلِ ایجاب ایجاد کرتا ہے باین معنی کہ حق تعالے اوس (بندہ) مین قدرت و اختیار کا موجب ہوتا ہے بعد ازان وہ دونون (قدرت و اختیار) وجودِ مقدور کے لیے موجب ہوتے ہین -

اور شارح مقاصد نے اسپر یہ اعتراض کیا ہے کہ صحت تو فقط قدرت کی بہ نسبت ہوتی ہے - لیکن اگر تمام قدرت و ارادہ کی بہ نسبت دیکھا جاے تو وجوب کے سوا اور کوئی احتمال نہیں ہو سکتا - البتہ یہ وجوب منافی اختیار نہیں ہے -

اور اسی لیے محقق علیہ الرحمہ نے قواعد العقائد مین تصریح کی ہے کہ معتزلہ اور حکما دونون کا مذہب ہے البتہ قوے اور قدرت کا ایجاد معتزلہ کے نزدیک بطریقِ اختیار ہے - اور حکما کے نزدیک بطریق ایجاب ہے اس لیے کہ صدورِ فعل مین جس استعداد کو دخل ہے وہ تمام ہو جاتی ہے -

اور بعض لوگون نے حکما کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ بندہ کی قدرت کو صدورِ فعل مین وہ تاثیر نہیں ہوتی

جو فاعلِ موجد کی قدرت کو تاثیر ہوتی نہ ہے۔ بلکہ بندہ کی قدرت اوس (صدورِ فعل) مین اس طرح موثر ہوتی ہے جس طرح ادوات و آلات اوس مین اثر کرتے ہین لیکن مفیدِ وجود فقط واجب الوجود ہی ہوتا ہے۔

اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ اس مقام پر کلامِ ناقلین مضطرب ہے۔

پس بعض ناقلین کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکماء و معتزلہ کا ایک ہی مذہب ہے باین معنی کہ بندہ اپنے افعال کے لیے ارادۂ جازمہ کے بعد بضرورت و وجوب خالق ہوتا ہے۔ اور یہ منافی اختیار نہین ہے۔ ہان اون دونون مین جو فرق ہے وہ یہی نہ ہے کہ خدائے تعالٰے قدرت اور قوی کو بھی جن پر بندہ کا فعل موقوف ہوتا ہے ایجاد کرتا ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا۔

اور بعض لوگون کی کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ اس امر کے قائل ہین کہ بندہ فعل کو باختیار ایجاد کرتا ہے اگرچہ ارادۂ جازمہ کے بعد

اور بعض لوگون سے یہ منقول ہوا ہے کہ حکماء کے نزدیک موجدِ فعل تنہا خدا ہی ہوتا ہے لیکن تمام استعداد کے بعد

اور شارح مواقف وغیرہ کی تصریح سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معتزلہ کے دو گروہ ہین۔ ایک گروہ عدمِ ایجاب کا قائل ہے اگرچہ ارادۂ جازمہ موجود ہو۔ اور دوسرا گروہ ایجاب کو تجویز کرتا ہے۔ پس اگر مذہبِ حکماء یہ فرض کیا جاے کہ مفیدِ وجوب[۱] صرف حق تعالٰے ہی ہوتا ہے تو اس قول کا باطل ہونا واضح ہے کیونکہ اس قول کی بنا پر ایجاب لازم آتا ہے اور یہ کہ بندہ کے اختیار کو اوس کے افعال مین مدخلیت نہین ہے۔ اور یہ قول قرآن مجید اور سنتِ متواترہ کے خلاف ہے۔

علاوہ برین اس تقدیر پر خدا کا ظالم ہونا بھی لازم آتا ہے جس کا باطل ہونا معلوم ہے۔ لیکن اگر حکماء اور معتزلہ کے مذہب کا متحد ہونا فرض کیا جاے جو بندہ سے ارادۂ جازمہ کے بعد فعل کے صادر ہونے کو واجب جانتے ہین۔ تو حکماء کے مذہب کا وہی حال ہوگا جو معتزلہ کے مذہب کا حال ہے۔

ساتوان مذہب جسکو فرقۂ ناجیۂ امامیہ نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امر بین الامرین ہے باین معنی کہ فعل کے اسبابِ قریبہ قدرتِ بندہ کی طرف رجوع کرتے ہین۔ اور اوس (فعل) کا اسبابِ بعیدہ

---

[۱] حکماء کا یہ قول کہ مفیدِ وجوب فقط حق تعالٰے ہوتا ہے اگرچہ مذہبِ اشاعرہ کے موافق ہے لیکن از انجا کہ حکماء کے نزدیک استعداد کا حادث کرنا بہر حال فعلِ بندہ سے ہے لہذا بندہ کا فاعلِ استعداد ہونا بہر حال ثابت ہوگا اور اس حیثیت سے مذہبِ حکماء اور مذہبِ اشاعرہ مین فرق ہوگا اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک بندہ کسی چیز کا فاعل نہین ہو سکتا۔ خواہ استعداد ہو یا اور کوئی چیز ۱۲

جیسے آلات - اسباب - اعضاء و جوارح اور قوائے قدرت خدا کی طرف رجوع کرتے ہین - اور وہ (فعل) دونون قدرتون کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے -

اور ہمارے اکثر علماء کی تصریح سے ظاہر ہوتا ہے کہ گروہ معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے - اور بعض علماء کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقہ حقہ کا مذہب مذہب معتزلہ کے مغائر ہے - لیکن اس مقام پر اون کے اقوال اور کلمات کا نقل کرنا مناسب نہین ہے -

اور حاصل کلام یہ ہے کہ حضرات ائمہ معصومین علیہم السلام کے احادیث مستفیضہ مین وارد ہوا ہے کہ

ان الامر بین الامرین -[۵۱]

اور جبکہ تقریرات سابقہ سے بندہ کا اپنے افعال مین مجبور ہونا باطل ہوا تو ہم کہتے ہین کہ بندہ کا اپنے افعال مین مختار ہونا بہت واضح ہے اس لیے کہ فاعل مختار سے وہ شخص مراد ہے جو کسی فعل کو اپنی خواہش اور ارادہ کے مطابق واقع کرے پس چونکہ بندہ بھی اپنے افعال کو اپنی خواہش اور ارادہ کے موافق صادر کرتا ہے لہذا اس کا فاعل مختار ہونا بھی ثابت ہوگا - اور اس مطلب پر کئی امرون کے ساتھ تنبیہ[۵۲] یا استدلال[۵۳] کرنا ممکن ہے -

پہلا امر - یہ کہ بندہ کا فاعل مختار ہونا ایسا ضروری[۵۴] (بدیہی) ہے جس کو چھوٹے چھوٹے بچے بھی جانتے ہین - مثلاً اگر کوئی شخص کسی بچہ کو لکڑی یا پتھر کے ساتھہ اذیت پہونچاے تو وہ (بچہ) اس لکڑی یا پتھر کی مذمت اور برائی نہ کرے گا جس کے ساتھہ اس کو اذیت پہونچائی گئی ہے بلکہ اس شخص کی مذمت کرے گا جس نے اس کو لکڑی یا پتھر کے ذریعہ سے اذیت پہونچائی ہے - پس اگر اذیت پہونچانیکا اس شخص سے صادر ہونا ضروری نہ ہوتا تو وہ بچہ اس شخص کی مذمت نہ کرتا - اسی طرح ہر ایک عاقل اس امر کو بخوبی جانتا ہے کہ بندہ کا فعل اس کی خواہش اور ارادہ سے صادر ہوتا ہے - مثلاً جس شخص کو بھوک یا پیاس بھی لگتی ہے

---

۵۱ یعنی بندہ اپنے افعال مین نہ بالکل مستقل ہے - اور نہ بالکل مجبور ہے بلکہ وہ بعض جہات سے مختار اور بعض جہات سے مجبور ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہین ہے ۱۲

۵۲ تنبیہ وہ بیان ہے جس سے کسی ایسے مطلب کی شرح کیجائے جسمین غور کی حاجت نہو جیسے سورج کے نور سے چاند کی روشنی کے حاصل ہونے کا بیان ۱۲

۵۳ استدلال وہ بیان ہے جس سے کسی ایسے مطلب کی شرح کی جائے جس مین غور کی ضرورت ہو جیسے عالم کے حادث ہونیکا بیان ۱۲

۵۴ جس مین غور کی ضرورت نہ ہو ۱۲

وہ کھانا کھاتا ہے یا پانی پیتا ہے۔ اسی طرح ہر ایک عاقل اس امر کو بھی بخوبی جانتا ہے کہ اگر بندہ کو کسی فعل کے بجالانے سے کوئی مانع[۱] پیش آجاتا ہے تو وہ اس کو ترک کردیتا ہے مثلاً اگر کسی شخص کو کھانے یا پانی میں زہر کے موجود ہونے کا یقین ہوجاتا ہے تو وہ اس کے استعمال کرنے سے باز رہتا ہے اور ہم اوپر بیان کرچکے ہیں کہ جس شخص کا فعل اس کی خواہش اور ارادہ کے موافق واقع ہوتا ہے وہ فاعل مختار ہے لہذا بندہ کا فاعلِ مختار ہونا ثابت ہوگا۔

اسی طرح ہر ایک عاقل اس شخص کی مذمت کرنے کو جو اس کے ساتھ بدی اور برائی کرتا ہے اور اس شخص کی مدح کرنے کو جو اس کے ساتھ نیکی اور بھلائی کرتا ہے پسند کرتا ہے اور کسی شخص کے پستہ قد یا دراز قد ہونے یا آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے ہونے پر مدح یا مذمت کرنے کو پسند نہیں کرتا۔ پس اگر بندہ اپنے کاموں کا خود فاعل (کرنے والا) نہ ہوتا تو مذکورۂ بالا امور میں فرق کرنا درست نہ ہوتا

اسی طرح جبکہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کسی فعل کو طلب کرتا ہے تو اس کو ضرور اس فعل کا فاعل جانتا ہے اسی لیے بعض اوقات اوس کی خوشامد کرتا ہے اور بعض اوقات اسکے نہ کرنے پر دھمکی دیتا ہے۔ پس اگر بندہ کا فاعلِ مختار ہونا ضروری نہ ہوتا تو فعل کا اس سے طلب کرنا یا اسکی خوشامد کرنا یا دھمکی دینا بالکل بے محل ہوتا۔ اسی طرح اگر بندہ کا فاعل مختار ہونا ضروری نہ ہوتا تو مختلف فعلوں کے طلب کرنے میں فرق کرنا صحیح نہ ہوتا مثلاً اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو ایک مرتبہ کھڑے ہونے یا بیٹھ جانے کا حکم دے اور دوسری مرتبہ اس کو آسمانوں یا ستاروں کے پیدا کردینے کا حکم دے تو ہر ایک عاقل ان دونوں حکموں میں فرق کرتا ہے اور کھڑے ہونے یا بیٹھ جانے کی تکلیف کو مقدور اور آسمانوں یا ستاروں کے پیدا کردینے کی تکلیف کو غیر مقدور سمجھتا ہے۔ پس اگر بندہ کا فاعلِ مختار ہونا ضروری نہ ہوتا تو ان دونوں حکموں میں فرق کرنا اور ایک حکم کا مقدور[۲] اور دوسرے حکم کا غیر مقدور سمجھنا درست نہ ہوتا۔

---

[۱] کسی کام سے روکنے والا امر ۱۲

[۲] مقدور وہ کام کہلاتا ہے جسکو بندہ اپنی قدرت اور اختیار سے کرسکتا ہے اور غیر مقدور وہ کام کہلاتا ہے جس کو بندہ نہیں کرسکتا ۱۲

دوسرا امر - یہ کہ خدا نے اپنے بندون کو بعض کامون کے کرنے اور بعض کامون کے نہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ پس اگر بندہ فاعل مختار نہ ہوتا اور ہر ایک کام مین وہ اپاہج اور مجبور ہوتا تو اس سے کسی حکم کا متعلق کرنا سفاہت (بیوقوفی) مین داخل ہوتا۔ لیکن خدا کا بندون کو حکم دینا اور اس کے حکم کا حکمت کے موافق ہونا یقینی ہے لہذا بندہ کا فاعل مختار ہونا بھی یقینی ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ بندے ہر کام مین اپاہج اور مجبور ہوتے تو زمین پر سجدہ کرنے اور آسمان پر چڑھ جانے مین کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ عقلاء کے نزدیک ان دونون باتون مین آسمان اور زمین کا فرق ہے اور ہر ایک عاقل زمین پر سجدہ کرنے کو ممکن اور آسمان پر چڑھ جانے کو محال جانتا ہے۔ پس اگر بندے ہر ایک کام مین مجبور ہوتے تو ان دونون مین فرق کرنا باطل اور دونون کا یکسان خیال کرنا صحیح ہوتا۔

تیسرا امر - یہ کہ اگر بندہ فاعل مختار نہ ہو اور ہر ایک کام کا فاعل خدا ہی قرار پائے تو لازم آئے گا کہ چوری اور شراب خواری اور دروغگوئی اور زناکاری وغیرہ وغیرہ برے کام بھی خدا ہی سے سرزد ہون اور باوجود اس کے اپنے کامون پر بندون کے لیے طرح طرح کی سزائین تجویز کرے۔ ایسی صورت مین خدا کا صرف بدکار ہونا ہی نہین بلکہ حد درجہ کا ظالم اور ستمگار ہونا بھی لازم آئیگا اور اس کی کسی بات کا اعتبار نہ رہے گا۔ اسکے علاوہ ایسی صورت مین کسی نبی کی نبوت کا ثابت ہونا بھی محال ہو جائے گا اس لیے کہ اس صورت مین معجزہ کا کسی جھوٹے شخص کے ہاتھ پر ظاہر کر دینا بھی جائز ہوگا۔
اسی طرح اس صورت مین خدا سے دھوکا دینے اور فریب کرنے اور گمراہ کرنے اور بہکانے وغیرہ کا سرزد ہونا بھی جائز ہوگا اور اس کی کسی بات پر بھروسہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور جبکہ عقلاء کے نزدیک خدا کا ہر ایک برائی اور بدکاری سے پاک اور منزہ ہونا ضروری ہے تو ان سب برائیون کا فاعل بندہ ہی قرار پائیگا اور اس قسم کے تمام کام اسی (بندہ) کی خواہش اور ارادہ سے صادر ہونگے اور اسکے فاعل مختار ہونے مین کسی طرح کا شبہہ نہ ہوگا۔

چوتھا امر - یہ کہ اگر بندہ کا فاعل مختار ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئیگا کہ خدا نے ناپاک لوگون کے دلون مین کفر اور شرک اور اپنی گالی گلوج اور عیب جوئی اور برائی کو بھی پیدا کیا ہو اور باوجود اس کے

پاک بندون کے دلون مین ایمان اور توحید اور اپنی مدح سرائی اور ناپاکون کی مذمت اور برائی کو بھی پیدا کیا ہو اور ان سب باتون کے ساتھہ ہی پہلے فریق کے لیے طرح طرح کی سزائین اور دوسرے فریق کے لیے قسم قسم کے انعام بھی تجویز کیے ہون لیکن ظاہر ہے کہ ایسے شیطانی کامون اور بے ٹھکانے باتون کا خدائے حکیم سے سرزد ہونا عقلاء کے نزدیک کسی طرح صحیح و درست نہین ہو سکتا پس ضرور ہوا کہ ایسی بے ہنگم اور خراب باتون کا فاعل بندہ ہی قرار پائیگا اور ایسے لغو اور فضول کام اسی کی خواہش اور ارادہ سے صادر ہون گے اور بندہ کے فاعل مختار ہونے مین کسی قسم کا شک باقی نہ رہے گا۔

پانچوان امر - یہ کہ اگر بندہ کا فاعل مختار ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئیگا کہ بندہ پر خدا کا ایسا ضرر جو شیطان کے ضرر سے بھی کہین زائد ہو اس لیے کہ شیطان کا صرف اسی قدر کام ہے کہ وہ برے کام کو اچھے کام کی صورت مین ظاہر کرکے لوگون کو بہکاتا اور دہوکا دیتا ہے اور کسی برے کام پر وہ بندونکو مجبور نہین کر سکتا بخلاف خدا کے کہ وہ صاحب قدرت اور توانا ہے اور بندون کو ہر ایک برے کام پر مجبور کر سکتا ہے بلکہ اس تقدیر پر شیطان کا بہکانا اور دہوکا دینا بھی خدا ہی کا کام سمجھا جائیگا اس لیے کہ شیطان بھی اسی کا ایک بندہ ہے جس کا اپنے کامون مین مجبور ہونا فرض کیا گیا ہے۔ لیکن ہر ایک عاقل جانتا ہے کہ خدا نے شیطان کی مذمت کی ہے اور اس کے فریب اور دغابازی سے بچنے کا تاکیدی حکم فرمایا ہے پس جس کام سے کہ خود خدا نے بچنے کا تاکیدی حکم دیا ہو اسی کام کے کرنے پر بندہ کو مجبور کرنا اور اس (کام) پر بندہ کو سزا دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر بندہ کا فاعل مختار ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو خدا کا ظالم اور دروغگو (جھوٹا) ہونا اور ظالم کا مظلوم ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ اس صورت مین ظالم نے کوئی کام نہین کیا جس کی وجہ سے وہ قصوروار ٹھرایا جائے اور اس کو عذاب کی دہمکی دیجائے بلکہ خود خداوند عالم نے پہلے تو ظالم کو اس (ظلم) کے ترک کرنے کا حکم دیا اور پھر اس کو ظالم مین پیدا کر دیا اور باوجود اسکے سزا دینے کی دہمکی دی - اور اسکو بلاوجہ قصوروار ٹھراکر عذاب کا مستحق بنایا اور پھر خود ہی یہ بھی کہدیا کہ مین ظالم نہین ہون اور ظلم کو پسند نہین کرتا ہون لیکن چونکہ خدا تعالی کی مقدس ذات ہر ایک طرح کی برائی سے پاک ہے لہذا ظلم کرنا خود بندہ کا فعل ہوگا جس سے اس کا فاعل مختار ہونا ثابت ہوگا۔

(تنبیہہ) بندہ کے فاعل مختار ہونے کا کتاب و سنت سے بھی ضروری اور بدیہی ہونا ثابت ہوتا ہے
اس مقام پر مزید توضیح کے لیے بعض آیات و روایات کا وارد کرنا مناسب ہے۔
واضح ہو کہ بندہ کے فاعل مختار ہونے پر کئی قسموں کی آیتیں دلالت کرتی ہیں۔
پہلی قسم - وہ آیتیں ہیں جنمیں خداوند عالم نے طاعت کے بجالانے کا حکم دیا ہے اور اوسپر ثواب مقرر کیا ہے۔ اور معصیت سے نہی (ممانعت) فرمائی اور اوسپر عقاب و عذاب مقرر کیا ہی اور وہ کئی ہیں

(۱) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے۔
وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ وَارْکَعُوْا مَعَ الرَّاکِعِیْنَ ط — پارہ ۱ / سورہ بقر — اور نماز پڑہتے رہو۔ اور زکوۃ دیتے رہو۔ اور باجماعت نماز ادا کرو۔

(۲) حق تعالے ارشاد فرماتا ہے کہ
فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ط — پارہ ۲ / سورہ بقر — پس جو شخص تم میں سے اس مہینہ (ماہ رمضان) کو پالے اوسے چاہیے کہ اس کے روزے رکھے۔

(۳) پروردگار عالم فرماتا ہے کہ
وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ص — پارہ ۲ / سورہ بقر — اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح کا سفیدہ (شب کی) سیاہی سے الگ نمایاں ہو جائے۔

(۴) باری تعالے عز اسمہ فرماتا ہے کہ
ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ج — پارہ ۲ / سورہ بقر — پھر شب کے آغاز پر روزہ ختم کرو۔

(۵) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ
وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ط — پارہ ۴ / سورہ آل عمران — اور لوگ آدمیوں کے ذمہ خدا کے لیے اس بیت (خانہ کعبہ) کا حج کرنا (واجب ہے) جسکو (بھی) اوس تک (پہونچنے کی) راہ میسر ہو جائے

(۶) باری تعالے عز اسمہ ارشاد فرماتا ہے کہ
هَلْ جَزَاۗءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ ج — پارہ ۲۷ / سورہ رحمن — کیا نیکی کا بدلہ سوائے نیکی کے کچھہ اور ہو سکتا ہے۔؟

(۷) پروردگار عالم فرماتا ہے کہ

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا ۚ پارہ ۸ سورہ انعام } جو ایک نیکی لائیگا تو اوسکے لیے اوس کا دس گنا ہے۔

(۸) خداوند عالم فرماتا ہے کہ

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ۭ وَسَاۗءَ سَبِيْلًا ۝ پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل } اور زنا کے قریب نہ جاؤ یقیناً وہ بے حیائی کی بات اور بڑی راہ ہے۔

(۹) حق تعالےٰ فرماتا ہے کہ

وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاۗؤُهٗ جَهَنَّمُ ۭ پارہ ۵ سورہ نساء } اور جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر مار ڈالے گا اوس کا بدلا جہنم ہے۔

(۱۰) باری تعالےٰ عز اسمہ فرماتا ہے کہ

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰٓوا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ۠ پارہ ۴ سورہ آل عمران } اے ایمان لانے والو دونا دون سود نہ کھاؤ۔

(۱۱) حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ ۭ پارہ ۷ سورہ مائدہ } شراب اور جوا اور رچے ہوے بُت اور پانسے سوا اسکے کیا ہین کہ شیطان کے کام مین سے ناپاک کام ہین۔

(۱۲) پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

مَنْ يَّعْمَلْ سُوْۗءًا يُّجْزَ بِهٖ پارہ ۵ سورہ نساء } جو بھی کوئی بدی کرے گا اوس کا بدلا پاے گا۔

پس اگر بندون کے افعال اون کے اختیار سے صادر نہین ہوتے تو اون کو طاعت معصیت کی تکلیف دینا اوسپر اونھین ثواب دینا اور عقاب کرنا ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی شخص اپنے غلام کے ہاتھ پاؤن باندھ دے اور پھر اوس سے کہے کہ بازار سے فلان چیز لے آؤ اور نہ لانے پر اوسے عقاب کرے۔ اور اس سے زیادہ قبیح کونسا فعل ہو سکتا ہے پس خداوند عالم جس سے کوئی فعل قبیح صادر نہین ہو سکتا ایسے فعل شنیع پر کیونکر عمل کر سکتا ہے۔ اور اوس سے زیادہ ظالم کون

ہوسکتا ہے کہ کفر اور معصیت کو بندون کے دل و زبان اور ہاتھون پر بغیر اون کے اختیار کے جاری فرمائے اور اس سبب سے اون کو عقاب کرے اور ہمیشہ جہنم مین جلائے۔ حالانکہ خود متعدد مقام پر فرمایا ہے کہ وہ ظلم نہین کرتا۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے کہ

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ ج (پارہ ۵ سورہ نساء) بیشک اللہ ذرہ بھر ظلم نہین کرتا۔

اور ارشاد فرماتا ہے کہ

وَمَا اللّٰہُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ہ (پارہ ۲۴ سورہ مومن) حالانکہ اللہ بندون کے حق مین ظلم نہین چاہتا۔

اور ارشاد فرماتا ہے کہ

وَمَا ظَلَمْنٰھُمْ وَلٰکِنْ کَانُوْٓا اَنْفُسَھُمْ یَظْلِمُوْنَ ہ (پارہ ۱۴ سورہ نحل) اور ہم نے اون پر ظلم نہین کیا تھا بلکہ وہ خود اپنی جانون پر ظلم کیا کرتے تھے۔

(**لطیفہ**) قاضی نور اللہ علیہ الرحمہ نے مجالس المومنین مین تحریر کیا ہے کہ ایک مرتبہ بہلول کا گذر ابو حنیفہ کے دروازہ پر سے ہوا سنا کہ ابو حنیفہ اپنے شاگردون سے بیان کر رہے ہین کہ حضرت امام جعفر صادقؑ تین باتین ایسی کہتے ہین جو مجھے پسند نہین آتین۔

اول۔ یہ کہ شیطان آگ سے معذب ہوگا۔ پس یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ شیطان جسکی پیدایش آگ سے ہے۔ آگ ہی سے معذب ہو۔

دوم۔ یہ کہ خداوند عالم کو نہین دیکھ سکتے۔ پس یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز موجود ہو اور اوسے دیکھ نہ سکین۔

سوم۔ یہ کہ بندہ اپنے فعل کا خود فاعل ہے۔ حالانکہ نصوص اس کے خلاف پر دلالت کرتے ہین۔ جب یہ کلام ختم ہوا تو بہلول نے زمین سے مٹی کا ڈھیلا اوٹھا کر ابو حنیفہ کے رسید کیا اور وہان سے بھاگ گئے۔ اتفاقاً وہ ڈھیلا ابو حنیفہ کی پیشانی پر پڑا۔ ابو حنیفہ اپنے شاگردون سمیت اون کے پیچھے بھاگے اور اونہین پکڑ لیا۔ چونکہ بہلول خلیفہ سے قرابت رکھتے تھے اس لیے اون کو اذیت تو نہ پہونچا سکے مگر خلیفہ کے پاس لائے اور اون سے شکایت کی۔ بہلول نے ابو حنیفہ سے دریافت کیا کہ تمہین

مجھے کیا اذیت پہونچی ہے۔ ابوحنیفہ نے کہا کہ تم نے میری پیشانی پر ڈھیلا مارا جسکی وجہ سے میرے سر مین درد ہونے لگا۔ بہلول نے کہا کہ اچھا درد کو مجھے بھی دکھاؤ۔ ابوحنیفہ نے کہا کہ درد کو کہان دیکھہ سکتے ہین۔ بہلول نے کہا کہ پھر تم نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام پر کیون اعتراض کیا اور کہا کہ اسکے کیا معنی ہین کہ خدا موجود ہے اور پھر اوسکو نہیں دیکھہ سکتے۔ اور پھر تم اس دعوے مین جھوٹے ہو کہ ڈھیلے سے تمہین تکلیف ہوئی اس لیے کہ وہ ڈھیلا مٹی کا تھا اور تم بھی مٹی سے پیدا ہوے ہو۔ مٹی مٹی سے متاثر اور معذب نہین ہو سکتی جس طرح تم نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام پر یہ اعتراض کیا کہ شیطان آگ سے ہے۔ وہ آگ سے کیونکر معذب ہو سکتا ہے۔ اور پھر تم نے حضرت کے اس قول کو کہ بندہ اپنے افعال کا خود فاعل ہے مستبعد سمجھا پس جب بندہ اپنے افعال کا خود فاعل نہین ہے تو تم مجھکو خلیفہ کے پاس کیون لاے اور قصاص کا دعوے کیون کرتے ہو۔ ابوحنیفہ نے جب بہلول کا یہ معقول کلام سنا تو شرمندہ ہو کر وہان سے اوٹھہ کھڑا ہوا اور چلا آیا۔

دوسری قسم۔ وہ آیتین ہین جن مین خداوند عالم نے اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ بندے اپنے افعال بجالانے مین اختیار رکھتے ہین۔ اور وہ بھی کئی ہین۔

(۱) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ قف فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ لا اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا اَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ط (پارہ ۱۵ سورہ کہف)	اور تم یہ کہدو کہ حق تمہارے پروردگار کی طرف سے ہے پس جسکا جی چاہے ایمان لے آئے اور جسکا جی چاہے کافر ہو جاے بیشک ہم نے ظالمین لوگون کیلیے ایسی آگ تیار کی ہے جسکے پردے اونکو گھیر لین گے

(۲) حق تعالے فرماتا ہے کہ

اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ لا اِنَّهٗ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ہ (پارہ ۲۴ سورہ حم سجدہ)	تمہارا جو جی چاہے کرتے رہو۔ (جو) جو کچھہ تم کرتے ہو خداے تعالے یقیناً اوسکا دیکھنے والا ہے۔

(۳) پروردگار عالم فرماتا ہے کہ

نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ٥ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ٥ پارہ ۲۹ سورہ مدثر — آدمیوں کے لیے ڈرانے والی (خصوصاً) اوسکے لیے جو تم مین سے یہ چاہے کہ آگے بڑھ جاے یا پیچھے رہ جاے۔

(۴) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا ٥ پارہ ۳۰ سورہ نبا — اب جو چاہے اپنے پروردگار کے پاس ٹھکانا بنا لے۔

(۵) باری تعالی عز اسمہ ارشاد فرماتا ہے کہ

فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ٥ پارہ ۲۹ سورہ دہر — پس جو چاہے اپنے رب کے حضور مین پہونچنے کے لیے راستہ اختیار کرلے۔

(۶) پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ٥ پارہ ۱۶ سورہ کہف — پس جسکو اپنے پروردگار کے حضور مین جانے کی امید ہو اوسے لازم ہے کہ نیک عمل بجالاے اور اپنے پروردگار کی عبادت مین کسی کو شریک نہ کرے۔

آیات مذکورہ اس امر پر صراحۃً دلالت کرتی ہین کہ بندے اپنے افعال مین اختیار رکھتے ہین۔ اور جو کچھ کرتے ہین اپنی مشیت و ارادہ اور اختیار سے کرتے ہین۔

تیسری قسم ۔ وہ آیتین ہین جو کفار کی توبیخ اور سرزنش پر مشتمل ہین اور اونمین اس امر کا اظہار ہے کہ کفار کو ایمان اختیار کرنے سے کوئی مانع نہ تھا اور نہ کفر اختیار کرنے کی طرف مضطر تھے۔ اور وہ بھی کئی ہین

(۱) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا ۔ پارہ ۱۵ سورہ کہف — اور لوگون کو کسی امر نے ایمان لانے سے نہین روکا۔

(۲) پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ٥ پارہ ۲۹ سورہ مدثر — اب اونھین کیا ہوگیا ہے کہ وہ نصیحت سے روگردانی کرنیوالے ہین

(۳) باری تعالے عز اسمہ ارشاد فرماتا ہے کہ

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن — اے اہل کتاب جو ایمان لایا ہے اوس کو راہ خدا سے

سَبِیْلِ اللّٰہِ مَنْ اٰمَنَ تَبْغُوْنَھَا عِوَجًا وَّاَنْتُمْ شُھَدَآءُ ط (پارہ ۴ سورہ آلعمران)	کیون روکتے ہو۔ اور کیون اوسکی کجروی کی خواہشگار ہو جس حال مین کہ تم خود گواہ ہو۔

(۴) حق تعالےٰ فرماتا ہے کہ

یٰاَھْلَ الْکِتٰبِ لِمَ تَلْبِسُوْنَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ۔ (پارہ ۳ سورہ آلعمران)	اے اہل کتاب حق کو باطل کے لباس مین کیون ظاہر کرتے ہو۔

(۵) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

یٰاِبْلِیْسُ مَا مَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ ط (پارہ ۲۳ سورہ ص)	اے ابلیس جسے مین نے اپنے دست قدرت سے پیدا کیا ہے اوسے سجدہ کرنے سے تجھے کیا چیز مانع آئی۔

چوتھی قسم۔ وہ آیتین ہین کہ جنمین کفار اور گنہگارون کا اعتراف مذکور ہے کہ کفر اور گناہ اونہین سے صادر ہوا۔ اور خداوند عالم نے اوس پر گواہی دی ہے۔ اور وہ بھی کئی ہین۔

(۱) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

مَا سَلَکَکُمْ فِیْ سَقَرَ ہ قَالُوْا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّیْنَ ہ وَلَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکِیْنَ ہ وَکُنَّا نَخُوْضُ مَعَ الْخَآئِضِیْنَ ہ وَکُنَّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّیْنِ ہ حَتّٰی اَتٰنَا الْیَقِیْنُ ہ (پارہ ۲۹ سورہ مدثر)	تم کو بھڑکتی آگ مین کس چیز نے پہونچا دیا۔ وہ کہین گے کہ ہم نہ تو نمازیون مین سے تھے اور نہ ہم مسکین کو کھانا کھلایا کرتے تھے۔ اور ہم باطل مین گھسنے والون کے ساتھ گھس پڑتے تھے اور ہم روز جزا کو جھٹلایا کرتے تھے یہانتک کہ ہمکو موت آگئی

(۲) حق تعالےٰ فرماتا ہے کہ

کُلَّمَآ اُلْقِیَ فِیْھَا فَوْجٌ سَاَلَھُمْ خَزَنَتُھَآ اَلَمْ یَاْتِکُمْ نَذِیْرٌ ہ قَالُوْا بَلٰی قَدْ جَآءَنَا نَذِیْرٌ ہ فَکَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللّٰہُ مِنْ شَیْءٍ ج (پارہ ۲۹ سورہ ملک)	جب کوئی گروہ اوسمین ڈالا جائیگا تو اوسکے نگہبان اون سے پوچھین گے کہ آیا تمہارے پاس کوئی ڈرانیوالا (نبی) نہین آیا تھا وہ کہینگے ہان ڈرانیوالا (نبی) تو ہمارے پاس ضرور آیا تھا۔ مگر ہم نے اوسکو جھٹلا دیا تھا اور (یہ) کہدیا تھا کہ اللہ نے تو کوئی چیز بھی نہین اوتاری

(۳) پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

وَقَالُوْا رَبَّنَآ اِنَّآ اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَاَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا ۝ رَبَّنَآ اٰتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيْرًا ۝ پارہ ۲۲ سورہ احزاب	اور عرض کرینگے کہ اے ہمارے پروردگار یقیناً ہمنے اپنے سرداروں کی اپنے بڑے بڑوں کی اطاعت کی تھی پس اونھوں نے ہمکو راہ سے بھٹکا دیا۔ اے ہمارے پروردگار ونکو اس عذاب کا دوہرا حصہ دے۔ اور اون پر لعنت (بھی) بڑی سی لعنت کر۔

پانچویں قسم - وہ آیتین ہین جنمین شیطان کا اعتراف مذکور ہے کہ اوس نے کفار کو گمراہ کیا۔ اور حق تعالےٰ نے اوس پر شہادت دی ہے۔

(۱) چنانچہ حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

وَقَالَ الشَّيْطٰنُ لَمَّا قُضِيَ الْاَمْرُ اِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُّكُمْ فَاَخْلَفْتُكُمْ ۭ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ اِلَّآ اَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِيْ ۚ فَلَا تَلُوْمُوْنِيْ وَلُوْمُوْٓا اَنْفُسَكُمْ ۭ پارہ ۱۳ سورہ ابراہیم	اور جب سب معاملہ چک جائیگا تو شیطان یہ کہہ دیگا کہ اللہ نے تو تم سے سچا وعدہ کیا تھا اور مین نے جو تم سے وعدہ کیا تھا پس مین نے تم سے اوسکے خلاف کیا اور میرا تو تم پر کوئی قابو تھا ہی نہین سوا اسکے کہ مین نے تمکو بلایا تھا اور تمنے مان لیا تھا۔ پس تم مجھو ملامت کرو۔ اپنے آپ ہی کو ملامت کرو۔

(۲) اور باری تعالےٰ عز اسمہ ارشاد فرماتا ہے کہ

اِنَّ الَّذِيْنَ ارْتَدُّوْا عَلٰٓي اَدْبَارِهِمْ مِّنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى ۙ الشَّيْطٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ ۭ وَاَمْلٰى لَهُمْ ۝ پارہ ۲۶ سورہ محمد	تحقیق جو لوگ بعد اس کے کہ اونکے لیے ہدایت ظاہر ہو چکی تھی اپنے پچھلے پاؤن پلٹ گئے شیطان نے اونکو فریب دیا اور اون کو امیدین دلائین۔

چھٹی قسم - وہ آیتین ہین جن مین فعل۔ ایجاد اور ان کے مرادف (ہم معنی) الفاظ کی نسبت بندون کی طرف دی گئی ہے۔ اور وہ بھی کئی ہین۔

(۱) حق تعالےٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ ق پارہ اول سورہ بقر	پس ویل ہے اون لوگون کے لیے جو کتاب کو اپنے ہی ہاتھون سے لکھتے ہین۔

(۲) پروردگار عالم فرماتا ہے کہ

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ۙ (پارہ ۱۰ سورہ انفال) — یہ اس لیے کہ اللہ کسی نعمت کا جو کسی قوم کو عنایت کی ہو بدلنے والا نہیں ہے جبتک کہ وہ اپنے نفسوں کی حالت خود نہ بدل ڈالیں۔

(۳) خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

كُلُّ امْرِئٍۢ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ ۞ (پارہ ۲۷ سورہ طور) — ہر شخص اپنے کیے (کی جواب دہی) میں گرفتار ہوگا۔

(۴) باری تعالےٰ عز اسمہ فرماتا ہے کہ

اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ (پارہ ۲۴ سورہ مومن) — آج ہر نفس کو اوس کے کیے کا بدلا ملے گا۔

بہر حال آیات مذکورہ سے یہ امر بخوبی واضح ہوگیا کہ بندہ فاعل مختار ہے۔ اور روایات سے بھی بندہ کا فاعل مختار ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور وہ بھی کئی ہیں۔

(۱) توحید جناب صدوق میں بروایت سید عبد العظیم الحسنی جناب امام علی نقی علیہ السلام سے منقول ہے وہ حضرت اپنے پدر بزرگوار جناب علی بن موسیٰ الرضا علیہ السلام سے روایت فرماتے ہیں کہ ایک روز ابو حنیفہ جناب امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت سے آرہے تھے۔ اثناء راہ میں جناب امام موسیٰ بن جعفر ع سے ملاقات ہوگئی۔ کہنے لگے۔

یا غلام ممن المعصیۃ۔ — اے صاحبزادے معصیت کس کی طرف سے ہے

اور روایت احتجاج طبرسی میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہ داخل مدینہ ہوے۔ عبد اللہ بن مسلم اونکے ساتھ تھے پس عبد اللہ بن مسلم کہنے لگے کہ اس شہر میں علماء آل محمد سے حضرت جعفر بن محمد تشریف فرما ہیں۔ پس ہمکو اونکی خدمت میں لے چلیے تاکہ اون سے علمی استفادہ کروں۔ پس جب وہ دونوں حضرت ع کی دولت سرا پر پہونچے تو دیکھا کہ شیعوں کی ایک جماعت حضرت ع کے باہر تشریف لانے یا اونکے طلب فرمانے کی امید میں ہے۔ ناگاہ ایک صاحبزادہ تشریف لاے۔ اور لوگ اونکی ہیبت وجلال کی وجہ سے اوٹھ کھڑے ہوے۔ پس ابو حنیفہ عبد اللہ بن مسلم کی طرف

متوجہ ہوئے اور پوچھنے لگے کہ یہ کون ہین عبداللہ نے کہا کہ یہ حضرت کے فرزند حضرت موسے کاظم ہین۔ ابوحنیفہ نے کہا کہ

واللہ لاجہتنہ بین یدی شیعتہ	قسم بخدا انکو انکے شیعون کے سامنے ساکت کرونگا۔

عبداللہ نے کہا کہ

مہ لن تقدر علی ذلك	چپ رہو تم ہرگز ایسا نہین کرسکتے۔

ابوحنیفہ نے اصرار کیا اور کہا کہ قسم بخدا ہین الساضرور کرون گا۔ بعد ازان حضرت امام موسی کاظم کی طرف متوجہ ہو کر از راہ استخفاف مسئلہ تخلی کے متعلق سوال کیا کہ

یاغلام این یضع الغریب حاجتہ فی بلد تکم۔	اے صاحبزادہ یہ بتایئے کہ آپکے شہر مین مسافر حوائج ضروریہ سے کہان فارغ ہو۔

حضرت امام موسے کاظم علیہ السلام نے جواب دیا کہ

یتواری خلف الجدار ویتوقی اعین الجار وشطوط الانہار ومسقط الثمار ولا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرھا فحینئذ یضع حیث شاء	پس دیوار چھپے۔ اور ہمسایون کی آنکھون۔ نہرون کے کنارون۔ میوون کے گرنے کی جگہ سے بچے۔ اور قبلہ کی طرف منہ اور پشت نہ کرے۔ پس اوسوقت (ان شرائط کا لحاظ کرنے کے بعد) اوسے اختیار ہے جہان چاہے رفع حوائج کرے۔

جب ابوحنیفہ نے جواب شافی پالیا تو اپنے خیال مین ایک مشکل اور دقیق مسئلہ کا سوال کیا اور کہنے لگا کہ

یاغلام ممن المعصیۃ۔	اے صاحبزادہ معصیت کس کی طرف سے ہے۔

پس حضرت امام موسے کاظم علیہ السلام نے جواب مین ارشاد فرمایا کہ

لا تخلو من ثلث	جو معصیت کہ بظاہر بندہ سے صادر ہوتی ہے وہ درحقیقت تین حالتون سے خالی نہین ہے۔

سلہ بول و براز ۱۲

اما ان يكون من الله عز وجل وليست منه فلا ينبغي للكريم ان يعذب عبده مما لم يكتسبه۔

(۱) یا یہ کہ معصیت خدا کی جانب سے ہے اور بندون کو اوسمین کوئی دخل نہین ہے۔ حالانکہ ایسا نہین ہے۔ پس ایسی حالت مین خدا کے لیے سزاوار نہین ہے کہ وہ بندہ کو اوس فعل پر عذاب کرے جو اوس سے صادر نہ ہوا ہو۔

واما ان تكون من الله ومن العبد فلا ينبغي للشريك القوي ان يظلم الشريك الضعيف۔

(۲) یا یہ کہ معصیت خداوند عالم اور بندہ دونون کی شرکت سے صادر ہوتی ہے۔ پس اسوقت بھی شریک قوی کے لیے سزاوار نہین ہے کہ شریک ضعیف پر ظلم کرے۔

واما ان تكون من العبد وهي منه فان عاقبه وان عفى عنه فبكرمه وجوده۔

(۳) یا یہ کہ معصیت تنہا بندہ ہی کی طرف سے صادر ہوتی ہے۔ اور ہے بھی ایسا ہی۔ پس اگر خداوند عالم چاہے تو اوسکے گناہ کی وجہ سے اوس پر عذاب کرے اور اگر چاہے تو اپنے جود و کرم سے اوسے بخش دے۔

روایت احتجاج مین ہے کہ یہ سنکر ابو حنیفہ اس طرح ساکت ہوا گویا کہ اوس کے منہ مین پتھر ٹھونس دیا گیا۔ عبد اللہ بن مسلم نے اوس سے کہا کہ

الم اقل لك لا تتعرض لاولاد الرسول۔

کیا مین نے تم سے نہ کہا تھا کہ اولاد رسول سے تعرض نہ کرو (کہ اون کے مقابلہ کی لیاقت نہین رکھتے)

(۴) بروایت حریز بن عبد اللہ جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ حضرت علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ

ان الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا اظلم الله في حكمه فهو كافر۔

قدر کے متعلق لوگ تین قسمون پر ہین۔ (۱) ایک شخص تو یہ گمان کرتا ہے کہ خداوند عالم نے لوگون کو گناہون (کے بجالانے) پر مجبور کر دیا ہے پس اس شخص نے خداوند عالم کو اوس کے حکم مین ظالم ٹھرایا اور یہ کافر ہے

ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله فى سلطانه وهو كافر-

(۲) اور ایک شخص یہ گمان کرتا ہے کہ خداوند عالم نے امور لوگون کے سپرد کردیا ہے اس نے خداوند عالم کو اوسکی سلطنت مین سبک قرار دیا اور یہ بھی کافر ہے-

ورجل يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ-

(۳) اور ایک شخص یہ گمان کرتا ہے کہ خداوند عالم نے بندون کو اونہین چیزون کی تکلیف دی ہے جن کی کہ وہ طاقت رکھتے ہین اور جن چیزون کی طاقت نہین رکھتے اونکی تکلیف نہین دی اور جبکہ وہ کوئی اچھی بات کرتا ہے تو خداوند عالم کی حمد کرتا ہی- اور جب کوئی بری بات کرتا ہے تو خداوند عالم سے استغفار کرتا ہی پس یہ شخص مسلم ہے- انتہے محصلہ

(۴) جناب امام محمد باقر علیہ السلام اور جناب امام جعفر صادق علیہ السلام ارشاد فرماتے ہین کہ

ان الله عز وجل ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله اعز من ان يريد امراً فلا يكون-

خداوند عالم اپنی مخلوقات پر اس سے زیادہ رحیم ہے کہ وہ اونکو گناہون کے بجالانے پر مجبور کرے اور پھر اونکو اون (گناہون) کو بجالانے پر عذاب کرے اور خداوند عالم اس امر سے برتر ہے کہ کسی ایسے امر کا ارادہ کرے جو ہونے والا نہو-

راوی حدیث کا بیان ہے کہ پھر اون سے سوال کیا گیا کہ کیا جبر و قدر کے درمیان کوئی تیسری منزلت بھی ہے- اونہون نے ارشاد فرمایا کہ

نعم اوسع مما بين السماء والارض-

ہان (جبر اور قدر کے درمیان کی وسعت) اوس سے زیادہ وسیع ہے جو آسمان اور زمین کے درمیان وسعت ہے

بندہ کے فاعل مختار ہونے مین بعض شبہون کا ذکر اور ان کا دفعیہ

بندہ کے فاعل مختار ہونے مین بعض لوگون نے کچھ شبہے کیے ہین لہذا اس مقام پر ان مین سے بعض ایسے شبہون کا ذکر اور اونکا دفعیہ مناسب ہے جو انکے نزدیک بہت قوی سمجھے جاتے ہین-

پہلا شبہہ - یہ کہ اگر بندہ فاعل مختار ہوگا تو اس کو کام کے کرنے اور نہ کرنے پر قدرت ہوگی لیکن اس کا کام کے کرنے اور نہ کرنے پر قادر ہونا باطل ہے اس لیے کہ فعل کا کرنا اور نہ کرنا دونوں امر ممکن[1] ہین اور کسی ممکن کا بدون کسی مرجح[2] کے موجود ہونا صحیح نہین ہے ورنہ خدا کے وجود کا ثابت ہونا محال ہو جائیگا اسکے علاوہ اگر بندہ کا کسی کام کو بدون کسی مرجح کے واقع کرنا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا بدون مرجح واقع ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے - اور اگر بندہ کا اوس (کام) کو کسی مرجح کی وجہ سے واقع کرنا فرض کیا جائیگا تو اس مرجح مین کلام کیا جائیگا - پس اگر وہ (مرجح بھی) بندہ کا فعل ہوگا تو اس (مرجح) کے مرجح مین کلام کیا جائیگا پس اگر یہ سلسلہ خدا کی طرف منتہی نہ ہوگا تو تسلسل[3] لازم آئیگا اور وہ باطل ہے - اور اگر یہ سلسلہ خدا کی طرف منتہی ہوگا تو بندہ کا فعل کے کرنے مین مجبور ہونا اور اس کے نہ کرنے پر قادر نہ ہونا ثابت ہوگا -

اور یہ شبہہ کئی وجہون سے غلط ہے -

پہلی وجہ - یہ کہ اوپر کے بیانون اور دلیلون سے بندہ کے فاعل مختار ہونے کا بدیہی[4] ہونا ثابت ہو چکا ہے پس جبتک کہ ان بیانون اور دلیلون کا غلط ہونا ثابت نہ کیا جائیگا اسوقت تک اس شبہہ کی طرف التفات (توجہ) کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ جو شبہہ کسی بدیہی بات کے مقابلہ مین پیش کیا جاتا ہے وہ التفات کرنے کے قابل نہین ہوتا بلکہ غلط سمجھا جاتا ہے اگرچہ اس (شبہہ) کی غلطی کو ہم تفصیل سے بیان نہ کر سکتے ہون

دوسری وجہ - یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ خدا کا فاعل مختار اور فعل کے کرنے و نہ کرنے پر قادر ہونا بھی غلط ہو اس لیے کہ اگر خدا فاعل مختار ہوگا تو اوسکو کام کے کرنے اور نہ کرنے پر قدرت

---

[1] ممکن سے وہ شے مراد ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا ضروری نہ ہو جیسے چراغ کا روشن ہونا یا نہ ہونا ۱۲

[2] مرجح کا لفظ دو معنون پر بولا جاتا ہے - اول کسی کام کا کرنے والا یا نہ کرنے والا جسکو علت فاعلی اور فاعل کہتے ہین - دوسرے وہ چیز جو کام کے کرنے یا نہ کرنے پر آمادہ کرے جسکو علت غائی اور غایت کہتے ہین اور اس جگہ پہلے معنی مراد ہین ۱۲

[3] تسلسل سے غیر متناہی چیزون کا ایک وقت مین اکٹھا ہونا مراد ہے ۱۲

[4] بدیہی سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جسکے جاننے مین غور کرنے کی ضرورت نہ ہو جیسے پانی کا سرد اور آگ کا گرم ہونا ۱۲

حاصل ہوگی لکن اس کاکام کے کرنے اور نہ کرنے پر قادر ہونا باطل ہے اس لیے کہ کام کا کرنا اور نہ کرنا دونون ممکن ہین اور کسی ممکن کا بدون کسی مرجح کے موجود ہونا صحیح نہین ہے۔ پس اگر خدا کا بدون کسی مرجح کے واقع کرنا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا بدون کسی مرجح کے موجود ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اور اگر خدا کا کسی مرجح کی وجہ سے موجود کرنا فرض کیا جائیگا تو اس مرجح مین کلام کیا جائیگا پس اگر اس (مرجح) کی وجہ سے فعل کا واقع کرنا لازم نہوگا تو اوس مین بھی وہی کلام جاری ہوگا جو پہلے مرجح مین جاری ہوا تھا اور تسلسل لازم آئیگا۔ اور اگر اوس مرجح کی وجہ سے فعل کا واقع کرنا لازم ہوگا تو خدا کا اس فعل کے کرنے مین مجبور ہونا اور اسکے نہ کرنے پر قادر نہ ہونا ثابت ہوگا۔ پس اگر اس شبہہ کا صحیح ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کا قادر و مختار ہونا بھی باطل ہوگا۔ لکن خدا کا قادر و مختار ہونا ضروری ہے لہذا یہ شبہہ بھی ضرور باطل ہوگا۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ جن لوگون نے یہ شبہہ کیا ہے ان کے نزدیک ترجیح بلا مرجح باطل نہین ہے پس جبکہ ان کے نزدیک ترجیح بلا مرجح باطل نہین ہے تو انکا یہ شبہہ خود ان کے اصول کی بنا پر باطل ہوگا اور اس کے ساتھ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ ترجیح بلا مرجح اس وقت لازم آئیگی جبکہ بندہ کا ارادہ مرجح نہ ہو حالانکہ اسکا ارادہ مرجح ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کے ارادہ کا مرجح ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو فعل کے کرنے اور نہ کرنے مین اسکی خواہش اور ارادہ کافی نہ ہوگا حالانکہ فعل کے کرنے اور نہ کرنے مین اس کی خواہش اور ارادہ کافی ہے پس اسکا فاعل مختار ہونا بھی ضرور ہوگا جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہو چکا ہے۔

اور اسی بیان سے حق تعالے کا فاعل مختار ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ خدا کا ہر ایک فعل اس کی خواہش اور ارادہ کے مطابق صادر ہوتا ہے اور جس شخص کا فعل اسکی خواہش اور ارادہ کے مطابق صادر ہوتا ہے اسی کو فاعل مختار[لہ] کہتے ہین لہذا بندہ اور خدا دونون کا فاعل مختار ہونا ثابت ہوا

پانچوین وجہ۔ یہ کہ بندہ کے فاعل مختار ہونے سے واجب تعالے کے ثابت کرنے کا طریقہ ہرگز

لہ اور کسی کام کا ارادہ کو بعد ضروری ہو جانا جس طرح کہ خداوند عالم کے فاعل مختار ہونے مین مضر نہین ہے اسی طرح بندہ کے فاعل مختار ہونے مین بھی مضر نہو گا

بند نہین ہو سکتا اس لیے کہ اگر واجب تعالےٰ کا موجود ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو ممکن کا خود بخود موجود ہونا اور فعل کا بدون کسی فاعل کے سرزد ہونا لازم آئیگا جو ہر ایک عاقل کے نزدیک محال ہے۔

اور بندہ کے فاعل مختار فرض کرنے مین یہ قباحت ہرگز لازم نہین آسکتی اس لیے کہ اس صورت مین ممکن کا خود بخود موجود ہو جانا اور فعل کا بدون کسی فاعل کے سرزد ہونا لازم نہ آئیگا بلکہ فعل کا اس کے فاعل سے سرزد ہونا لازم آئیگا جس مین کسی قسم کی قباحت نہین ہے۔ پس پہلی صورت کا دوسری صورت پر قیاس کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم ممکن کا خود بخود بدون کسی علت (سبب) اور فاعل (کرنے والے) کے موجود ہو جانا اور یہ صورت ہر ایک عاقل کے نزدیک محال ہے پس چونکہ عالم (ما سوی اللہ) کا ممکن[1] اور حادث[2] ہونا ضروری ہے اس لیے اگر اس (عالم) کا خود بخود بدون کسی علت و فاعل کے موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا اپنے وجود مین کسی علت کی طرف محتاج ہونا لازم نہ ہوگا جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ اور رسالۃ التوحید مین اس مطلب کا تفصیلی بیان ہو چکا ہے۔ اور درحقیقت اس صورت کو ترجیح بلا مرجح کہنا درست نہین ہے بلکہ اس کو ترجح[3] بلا مرجح کے ساتھ تعبیر کرنا مناسب ہوگا۔

دوسری قسم - فاعل مختار کا اپنے فعل کو بدون کسی حکمت اور معقول وجہ کے موجود کرنا - اور یہ صورت کسی عاقل کے نزدیک محال نہین ہے اس لیے کہ اس صورت مین فعل کا اس کے فاعل اور علت سے سرزد ہونا فرض کیا گیا ہے جو اس (فاعل) کی خواہش اور ارادہ کے مطابق واقع

---

[1] ممکن سے وہ شے مراد ہے جسکا ہونا یا نہ ہونا ضروری نہ ہو جیسے چراغ کا روشن ہونا یا نہ ہونا ۱۲

[2] حادث سے وہ شے مراد ہے جو کسی دوسری چیز کے بعد ہو جیسے پانی پینے کے بعد پیاس کا بجھنا ۱۲

[3] اس لیے کہ ترجیح سے کسی فاعل کا راجح کرنا اور ترجح سے خود بخود راجح ہو جانا مراد ہوتا ہے۔ پس جبکہ عالم کے موجود ہونے مین کسی علت اور فاعل کا موجود ہونا فرض نہ کیا جائے گا تو کوئی ترجیح دینے والا نہ ہوگا بلکہ خود عالم کے وجود کا راجح ہو جانا لازم آئےگا پس اس کو ترجح کہین گے اور ترجیح نہ کہین گے ۱۲

ہوتا ہے اگر یہ صورت بھی محال ہوتی تو دنیا مین لوگون سے بڑی بڑی باتین اور طرح طرح کے جرم اور اخلاقی کمزوریان واقع نہ ہوتین۔ پس اگر بندہ کا فاعل مختار ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسری قسم کی ترجیح بلامرجح لازم آئیگی جو محال نہین ہے اور اگر واجب تعالے کا موجود ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو پہلی قسم کی ترجیح بلامرجح لازم آئیگی جو محال ہے۔ پس ایک صورت کا دوسری صورت پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ البتہ دوسری قسم کی ترجیح بلامرجح فقط بندون سے سرزد ہوسکتی ہے اس لیے کہ ان کی خواہش نفسانی اور جہالت و نادانی انکو معقول وجہ اور حکمت کی بات کے اختیار کرنے سے باز رکھتی ہے اور وہ طرح طرح کی برائیون کو اختیار کرلیتے ہین۔ پس ان (بندون) سے دوسری قسم کی ترجیح بلامرجح کا واقع ہونا محال نہ ہوگا بلکہ قبیح (بد) ہوگا۔ اور خدا سے اس قسم کی ترجیح بلامرجح کا واقع ہونا بھی محال ہوگا اس لیے کہ اس کی مقدس ذات خواہش نفسانی اور جہالت و نادانی سے پاک اور منزہ ہے لہذا اس سے کسی قسم کی برائی کا سرزد ہونا محال ہوگا اور اوس کے ہر ایک فعل کا حکمت اور مصلحت اور معقول وجہون کے ساتھہ موصوف ہونا لازم ہوگا اور وہ (خدا) باوجود اختیار اور قدرت کے کسی قبیح امر کو پسند نہ کریگا اور اس مطلب کا تفصیلی ذکر خدا کی عدالت و حکمت کے بیان مین گذرچکا ہے۔

دوسرا شبہہ۔ یہ کہ اگر بندہ کا فاعل مختار ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کے علم کا متغیر ہونا اور اس (علم) کا جہالت و نادانی کے ساتھہ بدل جانا لازم آئیگا۔ لیکن خدا کے علم کا متغیر ہونا یا جہالت و نادانی کے ساتھہ بدل جانا محال ہے لہذا بندہ کا فاعل مختار ہونا بھی محال ہوگا۔

اور اس شبہہ کی توضیح یہ ہے کہ خدا کو ہر ایک گذشتہ اور آیندہ کی باتون کا علم حاصل ہے اور اوس پر جہل و نادانی کا تجویز کرنا باطل ہے پس جبکہ خدا کو کسی امر کے واقع ہونے کا علم حاصل ہوگا تو اس امر کا واقع ہونا واجب اور ضروری ہوگا۔ اسیطرح جبکہ خدا کو کسی امر کے واقع نہ ہونے کا علم حاصل ہوگا تو اس امر کا واقع ہونا محال ہوگا۔ اور جس امر کا واقع ہونا واجب یا محال ہے وہ بندہ کی قدرت و اختیار سے باہر ہے پس چونکہ حق تعالے کو ہر ایک کام کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا علم

حاصل ہے اور خدا کے علم کا واقع کے مطابق ہونا واجب اور مخالف ہونا محال ہے اس لیے بندہ کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے پر قدرت حاصل نہ ہوگی اور اس (بندہ) کا فاعل مختار ہونا باطل ہوگا ورنہ خدا کے علم کا متغیر ہونا اور جہالت و نادانی کے ساتھہ بدل جانا لازم آئیگا جسکا محال ہونا معلوم ہے اور یہ شبہہ دو وجہوں سے غلط ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر اس شبہہ کا صحیح ہونا فرض کیا جائیگا تو حق تعالے کا فاعل مختار ہونا بھی باطل ہوگا اس لیے کہ اس کو اپنے ہر ایک کام کے واقع ہونے اور نہ ہونے کا علم بھی حاصل ہے اور چونکہ اوسکے علم کا واقع کے مطابق ہونا واجب اور اس (واقع) کے مخالف ہونا محال ہے لہذا اگر خدا کا فاعل مختار ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکے علم کا متغیر ہونا اور جہالت و نادانی کے ساتھہ بدل جانا لازم آئیگا۔ لیکن خدا کے علم کا متغیر ہونا اور جہالت و نادانی کے ساتھہ بدل جانا محال ہے لہذا اس (خدا) کا فاعل مختار ہونا بھی باطل ہوگا۔ مگر چونکہ خداوند عالم کا فاعل مختار ہونا ضروری ہے لہذا اس شبہہ کا باطل ہونا بھی ضروری ہوگا۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ کسی چیز کا معلوم ہونا اس (چیز) کے واقع ہونے کا تابع ہوتا ہے[1] اگرچہ کسی وجہ سے اس (چیز) کا علم پہلے سے حاصل ہوجاے لیکن اس علم کو اس چیز کے واقع ہونے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا پس حق تعالے کو اگرچہ بندہ کے ہر ایک کام کا پہلے سے علم حاصل ہوتا ہے لیکن وہ (علم) بندہ کو اس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا بلکہ بندہ جس کام کو اپنی خواہش اور ارادہ سے واقع کرنے والا ہوتا ہے خدا کو اپنے ذاتی کمال کی وجہ سے اس (کام) کا علم پہلے سے حاصل ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی آقا اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ (آقا) پہلے سے جانتا ہو کہ غلام اس کی عدول حکمی کریگا تو یہ نہ کہا جائیگا کہ اس (آقا) کے جاننے کی وجہ سے عدول حکمی کرنے پر وہ (غلام) مجبور ہوگیا

تیسرا شبہہ۔ یہ کہ اگر بندہ فاعل مختار ہوگا تو جائز ہوگا کہ وہ (بندہ) ایک وقت میں کسی جسم کے

---

[1] اور اس کی مختصر طور پر اس طرح بھی تقریر ہوسکتی ہے کہ علم تابع معلوم ہوتا ہے پس اگر معلوم کا تابع علم ہونا فرض کیا جاے گا تو دور لازم آے گا اور وہ باطل ہے ۱۲

حرکت دینے کا ارادہ کرے اور حق تعالے اسی وقت مین اوس (جسم) کے ساکن کرنے کا ارادہ
کرے پس اس صورت مین اگر دونون کی مراد حاصل ہوگی تو ایک ہی جسم کا ایک وقت مین متحرک اور ساکن
ہونا لازم آئیگا اور اگر دونون مین سے کسی کی مراد حاصل نہ ہوگی تو جسم کا حرکت اور سکون دونون سے
خالی ہونا اور دونون فاعلون کا مجبور ہونا لازم آئیگا اور اگر ایک کی مراد حاصل ہو اور دوسرے کی مراد
حاصل نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ دونون فاعلون کا صاحب قدرت و اختیار ہونا
فرض کیا گیا ہے۔ اسکے علاوہ اگر بندہ کی مراد کا حاصل ہونا اور حق تعالے کی مراد کا حاصل نہ ہونا
فرض کیا جائیگا تو خدا کا مجبور رہنا لازم آئیگا اور اسکا محال ہونا بدیہی ہے۔ اور اگر خدا کی مراد کا حاصل
ہونا اور بندہ کی مراد کا حاصل نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو بندہ کا مجبور رہنا لازم آئیگا پس بندہ کا فاعل
مختار رہنا باطل ہوگا۔

اور یہ شبہہ غلط ہے۔ اس لیے کہ صورت مذکورہ مین صرف خدا کی مراد حاصل ہوگی اور بندہ
کی مراد حاصل نہ ہوگی اس لیے کہ بندہ کی قدرت سے خدا کی قدرت کہین زائد ہے پس خدا کے
مقابلہ مین بندہ کی مراد حاصل نہ ہوگی لکن اس بیان سے بندہ کا فاعل مختار رہنا باطل نہین ہوتا بلکہ
اسکی قدرت کا خدا کی قدرت کے مقابلہ مین ضعیف ہونا ثابت ہوتا ہے جس مین کسی عاقل کو بھی
گفتگو کرنے کی جگہ نہین ہے اور یہ امر بہت ظاہر ہے کہ اگر ضعیف قدرت کا کوئی اثر کسی قوی قدرت
کے مقابلہ مین ظاہر نہ ہو تو اوس سے ضعیف قدرت کے بالکل معدوم ہونے پر استدلال کرنا کسی طرح
درست نہین ہو سکتا۔ اور ہم اوپر بیان کر چکے ہین کہ بندہ اپنے کامون کو اپنی خواہش اور ارادہ سے
انجام دیتا ہے پس اس کا فاعل مختار رہنا ثابت اور یہ شبہہ باطل ہوگا۔

چوتھا شبہہ۔ یہ کہ اگر بندہ کا اپنے کامون کو خود صادر کرنا فرض کیا جائیگا تو اس (بندہ) کو اپنے
کامون کی تفصیل پر بھی اطلاع ہوگی حالانکہ ایسا نہین ہوتا مثلاً اگر کوئی انسان یا حیوان کسی معینہ مسافت
کو کسی مقررہ مدت مین قطع کرتا ہے تو اس کو مسافت کے اون جزؤن اور حدون کی تفصیل پر اطلاع
نہین ہوتی جو مسافت کی ابتدا اور انتہا مین واقع ہوتی ہین اسی طرح اوسکو اپنی حرکت کی جلدی اور دیر کی

مقدار پر بھی اطلاع نہین ہوتی اسی طرح اوسکو اون آنون پر بھی اطلاع نہین ہوتی جو مسافت کو طے کرنے کے زمانہ مین واقع ہوتی ہے پس اگر بندہ اپنے کامون کا فاعل ہوتا تو اوسکو مذکورہ بالا امور پر ضرور اطلاع ہوتی لکن معلوم ہے کہ بندہ کے لیے مذکورہ بالا امور پر اطلاع نہین ہوتی پس اس کا اپنے کامون کے لیے فاعل ہونا بھی باطل ہوگا۔

اور یہ شبہہ بھی دو وجہ سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ ۔ یہ کہ کسی کام کے صادر ہونے کو علم کا حاصل ہونا ضروری نہین ہے مثلاً انسان سے سونے کی حالت مین بہت سے افعال صادر ہوتے ہین اور اس کو اون افعال کا علم حاصل نہین ہوتا۔ اسی طرح آگ سے جلانے کا کام صادر ہوتا ہے اور اوس (آگ) کو جلانے کا علم حاصل نہین ہوتا پس کسی کام کے صادر ہونے کو علم کا حاصل ہونا لازم نہین ہے۔

دوسری وجہ ۔ یہ کہ فاعل مختار جب کسی کام کو اپنی خواہش اور ارادہ سے صادر کرتا ہے تو اس (فاعل مختار) کے لیے اگرچہ علم کا حاصل ہونا ضروری ہوتا ہے لکن اس علم کا تفصیلی ہونا ضروری نہین ہوتا بلکہ اجمالی علم کافی ہوتا ہے۔ پس معینہ مسافت کے طے کرنے مین اگرچہ مذکورہ بالا امور کا تفصیلی علم نہین ہوتا لکن اجمالی علم ضرور حاصل ہوتا ہے جو فاعل کے مختار ہونے مین کافی ہے پس مذکورہ بالا صورت مین تفصیلی علم کے حاصل نہ ہونے سے فاعل کے مجبور ہونے پر استدلال کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

پانچوان شبہہ ۔ یہ کہ بندہ کا ہر ایک کام ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ حق تعالے کا مقدور ہے پس بندہ کا ہر ایک کام بھی حق تعالے کا مقدور ہوگا۔ اب اگر کسی کام کا بندہ کے لیے مقدور ہونا فرض کیا جایگا تو ایک ہی اثر پر دو مستقل موثرون کا مجتمع (اکٹھا) ہونا لازم آیگا حالانکہ ایک اثر پر دو مستقل موثرون کا مجتمع ہونا محال ہے

اور یہ شبہہ بھی نہایت ضعیف ہے اسلیے کہ محض کسی کام کے مقدور ہونے کو قدرت کا اوس سے متعلق ہونا اور اس (کام) کا صادر ہونا لازم نہین ہے بلکہ اس کے صادر ہونے مین

قدرت کے ساتھہ ارادہ کا متعلق ہونا بھی ضروری ہے۔ **اور** اس مین شبہہ نہین ہے کہ جب کسی کام سے حق تعالے کے ارادہ کا متعلق ہونا فرض کیا جایگا تو اس (کام) کا بندہ سے صادر ہونا محال ہوجاے گا جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہوچکا ہے۔

چھٹا شبہہ۔ یہ کہ اگر بندہ کا کسی کام کے لیے فاعل ہونا فرض کیا جایگا تو لازم آیگا کہ بندہ اپنی فاعل ہونے مین خدا کا شریک ہو لیکن خدا کے لیے شریک کا ہونا باطل ہے لہذا بندہ کا فاعل ہونا بھی باطل ہوگا اور یہ شبہہ بھی **بالکل ضعیف ہے**۔ اس لیے کہ اگر شریک ہونے سے خدا اور بندہ کا مل جل کر کسی کام کو انجام دینا مراد ہے تو اس کا باطل ہونا بہت واضح ہے اور اس کا کسی شخص نے دعوے بھی نہین کیا۔ **اور** اگر شریک ہونے سے خدا کا اپنے کامون کو اور بندہ کا اپنے کامون کو انجام دینا مراد ہے تو اس صورت مین شریک ہونے کا دعوے محض بےمعنی ہے اور اگر شریک ہونے سے محض فاعل کے مفہوم مین بندہ کا خدا کے شریک ہونا مراد ہے اگرچہ خدا کے کامون کا بیشمار حکمتون پر مشتمل ہونا اور بندہ کے کامون کا حکمتون سے خالی ہونا فرض کیا جاے تو خدا اور بندہ کے شریک ہونے مین کسی قسم کی قباحت نہین ہے اس لیے کہ اگر محض مفہوم مین شریک ہونا برا سمجھا جایگا تو لازم آیگا کہ خدا کا موجود اور شے کے ساتھہ موصوف کرنا بھی صحیح نہ ہو ورنہ خدا اور بندہ کا ان دونون لفظون کے مفہوم مین شریک ہونا لازم آیگا۔ **اسی طرح** خدا کا بسیط[۵۱] اور مجرد[۵۲] ہونے اور عرض[۵۳] و جوہر[۵۴] نہ ہونے کی ساتھہ موصوف کرنا بھی صحیح نہ ہو اس لیے کہ نفس کا بسیط اور مجرد کے ساتھہ موصوف ہونا اور جوہر کا عرض کے ساتھہ اور عرض کا جوہر کے ساتھہ اور ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھہ موصوف نہ ہونا معلوم ہے **پس** اگر خدا کا مذکورۂ بالا امور کے ساتھہ موصوف ہونا یا نہ ہونا فرض کیا جایگا تو ممکن[۵۵] اور خدا کا ان امور کے ساتھہ موصوف ہونے یا نہ ہونے مین شریک

---

۵۱ بسیط سے وہ چیز مراد ہے جس کے جُز نہ ہون ۱۲

۵۲ مجرد سے وہ چیز مراد ہے جو نہ مادّہ ہو اور نہ مادّہ مین قائم ہو جیسے انسان کی روح ۱۲

۵۳ عرض سے وہ ممکن مراد ہے جو کسی ایسے محل مین ہو کر موجود ہو جسکو اس (ممکن) کی حاجت نہ ہو جیسے سیاہی اور سپیدی ۱۲

۵۴ جوہر سے وہ ممکن مراد ہے جو کسی ایسے محل مین ہو کر موجود نہ ہو جسکو اس (ممکن) کی حاجت نہ ہو جیسے جسم۔ روح۔ صورت۔ مادہ ۱۲

۵۵ ممکن سے وہ چیز مراد ہے جس کا ہونا یا نہ ہونا ضروری نہ ہو جیسے زید اور اس کا اوٹھنا یا بیٹھنا ۱۲

ہونا لازم آئیگا۔ لیکن ہر ایک عاقل جانتا ہے کہ خدا کا مذکورۂ بالا امور کے ساتھہ موصوف کرنا یا نہ کرنا یقیناً صحیح اور بے عیب ہے لہذا محض کسی مفہوم مین بندہ کا خدا کے شریک ہونا بھی یقیناً صحیح اور بے عیب ہو گا۔

ساتوان شبہہ۔ یہ کہ اگر بندہ کا فاعل مختار ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ اس کا ایمان کے لیے فاعل ہونا بھی صحیح ہو۔ لیکن بندہ کا ایمان کے لیے فاعل ہونا صحیح نہین ہے ورنہ لازم آئیگا کہ ایمان پر خدا کا شکر کرنا واجب نہ ہو اس لیے کہ اپنے کام پر دوسرے کا شکر کرنا غیر معقول ہے لیکن ایمان پر خدا کا شکر لازم ہے پس بندہ کا ایمان کے لیے فاعل ہونا بھی صحیح نہ ہو گا۔

اور یہ شبہہ بھی کئی وجہون سے ضعیف بلکہ غلط ہے۔

اول۔ یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ ایمان پر مومن کا مدح کرنا اور کافر کا کفر پر مذمت کرنا بھی صحیح نہ ہو اس لیے کہ اس صورت مین ایمان اور کفر دونون کا فاعل خدا ہو گا۔ اور جس طرح کہ دوسرے کے فعل پر شکر کرنا غیر معقول ہے اسی طرح دوسرے کے فعل پر مدح یا مذمت کرنا بھی غیر معقول ہے۔ پس اگر ایمان اور کفر خدا کا کام ہوتا تو مومن کی مدح اور کافر کی مذمت صحیح نہ ہوتی۔ لیکن مومن کی مدح اور کافر کی مذمت ضرور صحیح ہے پس یہ شبہہ ضرور باطل ہے۔

دوم۔ یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو شکر بھی خدا کا فعل ہو گا اس صورت مین بندہ کا غیر کے فعل پر شکر کرنا لازم نہ آئیگا بلکہ خود حق تعالے کا اپنے فعل پر شکر کرنا لازم آئیگا لیکن کسی شخص کا اپنے کام پر شکر کرنا غیر معقول ہے پس ایمان پر شکر کرنا بھی غیر معقول ہو گا۔ اب چونکہ صاحبِ شبہہ کے نزدیک ایمان پر خدا کا شکر واجب ہے لہذا خدا کا ایمان کے لیے فاعل ہونا اور فاعل نہ ہونا لازم آئیگا اور اگر شکر کا بندہ کو فاعل قرار دین تو بندہ کا فاعل مختار ہونا لازم آئیگا جو صاحبِ شبہہ کے نزدیک صحیح نہین ہے۔

سوم۔ یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو شکر اور ایمان اور کفر اور تمام بھلے اور برے کامون کا فاعل خدا ہو گا اور ایک ہی وقت مین اس کا متضاد صفتون کے ساتھہ موصوف ہونا لازم آئیگا جیسے مومن ہونا۔ کافر ہونا۔ ممدوح ہونا۔ مذموم ہونا۔ شاکر ہونا۔ مشکور ہونا وغیرہ۔ لیکن ایک ہی وقت مین متضاد صفتون کے ساتھہ

موصوف ہونا محال ہے۔ پس سب کاموں کے لیے خدا کو فاعل قرار دینا بھی باطل ہوگا۔

چہارم۔ یہ کہ اگرچہ خدا کا شکر کرنا ضرور واجب ہے لیکن ایمان پر شکر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ان چیزوں پر شکر کیا جاتا ہے جن پر ایمان موقوف ہے۔ جیسے ایمان کی طرف ہدایت کرنا۔ اسکے اسباب کا مہیا کرنا ایمان لانے اور اوسکی شرطوں کے بہم پہونچانے پر قدرت کا عطا کرنا۔ پس اگر شبہہ میں محض ایمان لانے پر شکر کا واجب ہونا مراد لیا گیا ہے تو وہ کسی طرح درست نہیں ہے اس لیے کہ وہ بندہ کا فعل ہے اور بندہ کے فعل پر خدا کا شکر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر شبہہ میں ایمان کے مقدمات[ل] پر شکر کا واجب ہونا مراد لیا گیا ہے تو وہ بالکل صحیح ہے لیکن اس سے بندہ کا فاعل مختار ہونا اور اوسکا ایمان کے لیے فاعل ہونا باطل نہیں ہوتا بلکہ اوسکا ایمان کے مقدمات کے لیے فاعل ہونا باطل ہوتا ہے۔

تنبیہ۔ اشاعرہ نے اپنے شبہات کی تائید میں کہ بندہ فاعل مختار نہیں اور اوسکے جملہ افعال کا خدا ہی خالق ہے بعض آیات و روایات سے بھی تمسک کیا ہے لیکن قبل اسکے کہ ہم اون کے ایات مستدل بہا کا تذکرہ کریں ناظرین کو اس امر کا سمجھ لینا ضروری ہے کہ اشاعرہ کا ادلۂ نقلیہ سے تمسک کرنا اون کے اصول کی بنا پر درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ کتاب خدا اور سنت سے تمسک کرنا اس امر پر موقوف ہے کہ کلام خدا اور کلام رسول صادق ہے اور معجزہ نبی کے راست گو اور صادق اللہجہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن از بسکہ اشاعرہ کے نزدیک خداوند عالم کا جملہ شرور و قبائح کو پیدا کرنا از قبیل مسلمات ہے اور یہ کہ اوسکا دروغگوئی کو اختیار کرنا اور دروغگو کے ہاتھ پر معجزہ کا ظاہر کرنا قبیح نہیں ہے لہذا اون (اشاعرہ) کا ادلۂ سمعیہ کے ساتھ تمسک کرنا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے مسلمات مذکورہ سے دست بردار نہ ہوں۔

جناب سید مرتضے علیہ الرحمہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تم اون لوگوں کی اقوال کو کیونکر دفع کروگے جو بندہ کے قادر و مختار ہونے میں تمہاری مخالفت کرتے ہیں اور یہ کہ وہ (بندہ) کسی قول کے بجالانے یا ترک کرنے پر استطاعت نہیں رکھتا اور اون کا خیال ہو کہ خداوند عالم

[ل] وہ چیزیں جن پر کوئی چیز موقوف ہو جیسے نماز کا طہارت پر موقوف ہونا ۱۲

اپنے بندون کو ایسے امور کی تکلیف دے سکتا ہے جن (امور) پر کہ وہ (بندے) قادر نہین ہین۔

اور اپنے اس خیال کی تائید مین قول باری تعالے عز اسمہ

اُنظُر کَیفَ ضَرَبُوا لَکَ الاَمثَالَ فَضَلُّوا فَلَا یَستَطِیعُونَ سَبِیلًا ۝ (سورہ بنی اسرائیل پارہ ۱۵) } خیال تو کرو انھون نے تمھارے لیے کیسی کیسی مثلین بیان کی ہین پس یہ خود ہی گمراہ ہو گئے۔ اب کوئی راہ نہین پا سکتے۔

کو پیش کرتے ہین اور کہتے ہین کہ آیۂ مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بندہ اوس امر پر قدرت نہین رکھتا جسپر کہ وہ مامور ہوتا ہے اور یہ کہ جس کام کو کہ وہ انجام نہین دیتے اوس کی قدرت اون مین پہلے سے حاصل نہین ہوتی اور یہ کہ قدرت کا فعل کے ساتھہ ہی حدوث ہوتا ہے۔

اور اسی طرح قول باری تعالے عز اسمہ

اِنَّکَ لَن تَستَطِیعَ مَعِیَ صَبرًا ۝ (سورہ کہف پارہ ۱۵) } تم سے میرے ساتھہ ہرگز صبر نہ ہو سکے گا۔

کو ساتھہ ہی جو قصہ حضرت موسے مین مذکور ہے اپنے خیال کی تائید کرتے ہین اور کہتے ہین کہ حضرت موسے علیہ السلام نے جس حالت مین کہ صبر نہین کیا اوس حالت مین وہ صبر پر قدرت نہ رکھتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قدرت کا فعل ہی کے ساتھہ حدوث ہوتا ہے اور قبل فعل اوس (فعل) کی قدرت نہین ہوتی۔ اسی طرح وہ اپنے خیال کی تائید مین قول واجب تعالے

مَا کَانُوا یَستَطِیعُونَ السَّمعَ وَمَا کَانُوا یُبصِرُونَ ۝ (سورہ ہود پارہ ۱۲) } وہ نہ سن ہی سکتے تھے اور نہ دیکھہ ہی سکتے تھے۔

کو بھی پیش کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اون کو سماعت پر استطاعت حاصل نہ تھی۔

اس تقریر کے بعد جناب سید مرتضے علیہ الرحمہ نے خیال مذکور کے جواب مین جو کچھہ ارشاد فرمایا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے۔ کہ جو لوگ مسئلہ استطاعت و قدرت مین ہماری مخالفت کرتے ہین اون کو اپنے مطلوب پر نقلی ادلہ کے ساتھہ استدلال کرنا صحیح نہین ہے اسلیے کہ اون کے مذہب کی بنا پر نقلی ادلہ کی صحت سالم نہین رہ سکتی اور وہ اپنے عقیدۂ مذکورہ کے ساتھہ ادلۂ نقلیہ کی معرفت کو اون کے ادلہ سے حاصل کرنے پر قادر نہین ہین اسلیے کہ جو لوگ اس امر کو تجویز کرتے ہین کہ خداوند عالم کافر کو ایمان لانیکی ایسی حالت مین تکلیف دے سکتا ہے کہ وہ (کافر) اوس پر قادر نہ ہو تو اون لوگون کے لیے خداوند عالم سے قبائح افعال کے

مسلوب ہونیکا علم ممکن نہین ہے اور جبکہ یہ ممکن نہ ہوا تو ضرور ہے کہ یہ لوگ حق تعالےٰ پر اوس کے افعال و اخبار مین صدور قبائح کو تجویز کرین اور اس امر کا اطمینان حاصل نہ ہو کہ خداوند عالم کسی جھوٹے شخص کو رسول بناکر مبعوث کردے یا یہ کہ وہ اپنی خبر مین جھوٹ کا استعمال کرے۔ پس دلیل نقلی مین اس تقدیر پر یہ احتمال باقی رہیگا کہ خداوند عالم نے کذب کا استعمال کیا ہو اس لیے کہ اگر اوسکا کلام خدا ہونا فرض کیا جاے تو خدا پر کذب کا تجویز کرنا اوس کے حجت ہونے مین قادح ہوگا۔ اور اگر اوس کا کلام رسول ہونا فرض کیا جائیگا تو رسول کے کاذب ہونے کا تجویز کرنا اوسکے اعتبار مین قادح ہوگا اب اگر اس مقام پر ان لوگون کی طرف سے یہ کہا جاے کہ حق تعالےٰ کا کافر کو باوجود عدمِ قدرت کی ایمان لانے پر مامور کرنا اس لیے حَسَن ہے کہ کافر نے ایمان کو اپنی طرف سے ترک کیا ہے اور کفر کو اختیار کیا ہے۔ اور ادلۂ نقلیہ کے ساتھہ تمسک کرنا اوسی وقت باطل ہو سکتا تھا جب کہ ہم تکلیفِ مذکور کو واجب تعالےٰ کی طرف بروجہ قبیح منسوب کرتے۔

تو ہم جواب مین کہینگے کہ ان لوگون کی تقریرِ مذکور سے حق تعالےٰ کا تکلیفِ مالایطاق کو اختیار کرنا باطل نہین ہوتا لہذا ان کی یہ تقریر ہمارے اوس الزام کو رد نہین کرسکتی جو ہم نے انپر قائم کیا ہے اس لیے کہ اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ حق تعالےٰ کذب اور باقی جملہ قبائح کا ایسی وجہ پر ارتکاب کرے جو قبیح نہ ہو اور اون کے قولِ مذکور کا محصل یہ ہوگا کہ خداوندِ عالم پر کذب جائز ہے اور خدا اوس (کذب) کو بروجہ حسن اختیار کرتا ہے۔ اور باوجود اس کے ادلۂ نقلیہ کی معرفت کے صحیح ہونے کا دعویٰ کیا جاے اور کہا جاے کہ ہم نے خدا کی طرف کسی قبیح فعل کو منسوب نہین کیا تاکہ ادلۂ نقلیہ کے ساتھہ استدلال کرنے کا فاسد ہونا لازم آے۔ پس جبکہ اس کلام کا غیر معقول ہونا ثابت ہوا تو جو لوگ کہ مسئلہ استطاعت مین ہماری مخالفت کرتے ہین اون کا عذرِ مذکور قابلِ سماعت نہ ہوگا۔

شارح مقاصد کی تقریر اور اوسکا جواب اس مقام پر شارح مقاصد نے جو تقریر کی ہے اوسکا حاصل یہ ہے کہ قبائح[1] مذکورہ کے منتفی ہونے کا علم اون عادی چیزون مین داخل ہے جو بدیہیات سے

---

[1] جیسے خدا کا قبیح کامون کو کرنا تکلیف مالایطاق کا صادر کرنا جھوٹے شخص کا رسول بناکر مبعوث کرنا یا جھوٹے رسول کی تصدیق کرنا وغیرہ ۱۲

ملحق ہین اگرچہ وہ (قوادح) فی نفسہا ممکن ہین اسکے علاوہ یہ ہے کہ استدلالِ مذکور اون لوگون کے مقابلہ مین پیش کیا جاتا ہے جو کتاب و سنت کے حجت ہونے کا اعتراف کرتے ہین اور حق تعالیٰ کے خالقِ شرور و قبائح اور افعالِ عباد کے خالق ہونے کی نفی مین اِن دونون (کتاب و سنت) کے ساتھ تمسک کرتے ہین۔ پس اگر کتاب و سنت کا حجت ہونا حق تعالیٰ کے خالقِ شرور و قبائح و افعالِ عباد نہ ہونے پر موقوف ہوگا تو دَور لازم آئیگا۔

اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ عادی چیزون کا علم اوسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ جریانِ عادت کا علم حاصل ہو۔ اور یہ کہ حق تعالیٰ کسی قبیح فعل کو باعتبار جریانِ عادت صادر نہین کرتا۔ اگرچہ اون کے صادر کرنے پر قدرت رکھتا ہے مگر اشاعرہ کے لیے اس امر کا علم کہان سے حاصل ہوگیا کہ حق تعالیٰ کی عادت قبائح کے صادر نہ کرنے پر جاری ہوئی ہے اسلیے کہ اون کے مذہب کی بنا پر ممکن ہے کہ حق تعالیٰ نے گذشتہ زمانہ مین معجزہ کو بعض ایسے لوگون کے ہاتھ پر جاری کردیا ہو جو اپنے دعوی نبوت مین جھوٹے ہون یا جس قدر انبیاء گذرے ہین وہ سب کے سب اپنے مدعی نبوت ہونے مین کاذب ہون گے اور فرقہ عدلیہ جو حق تعالیٰ کے شرور و قبائح کے منتفی ہونے مین کتاب و سنت کے ساتھ استدلال کرتے ہین وہ محض ادلہ عقلیہ کی تائید کے لیے تمسک کرتے ہین و الا حق تعالیٰ کا قبائح و شرور سے منزہ ہونا اون کے نزدیک ادلہ عقلیہ سے ثابت ہوا ہے۔ **اور اس تقدیر پر** دور کا لازم نہ آنا ثابت و واضح ہے۔ **البتہ** یہ ممکن ہے کہ اشاعرہ کا استدلالِ مذکور بسبیلِ الزام ہو۔ پس اس صورت مین جواب کی حاجت ہوگی۔ **پس ہم کہتے ہین** کہ اشاعرہ نے جن آیات سے کہ اپنے اس مقصود پر کہ حق تعالیٰ افعالِ عباد کا خالق ہے استدلال کیا ہے وہ کئی ہین۔

اول۔ خداوندِ عالم قرآن مجید مین ارشاد فرماتا ہے کہ

فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَاۗءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۗءُ ۭ پارہ ۱۳ سورہ ابراہیم	پھر خداوندِ عالم جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔

یہ آیت صاف صاف بتا رہی ہے کہ خداوندِ عالم جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے

ہدایت کرتا ہے خواہ بندہ چاہے یا انکار کرے۔ بندہ کے چاہنے اور انکار کرنے کو کوئی دخل نہین ہے۔
اور اونکا یہ استدلال کئی وجہون سے باطل ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر آیۂ مذکورہ کے وہی معنی ہین جس کو اونہون نے سمجھا ہے تو لازم آتا ہے کہ بندے کفر و ایمان اختیار کرنے مین مجبور ہون پس کفار کی مذمت جیسا کہ آیاتِ کثیرہ مین وارد ہوئی ہے۔
جیسا کہ وہ ارشاد فرماتا ہے کہ

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ ۞ (پارہ اول سورہ بقر)

یہی لوگ ہین جنہون نے ہدایت کے بدلے گمراہی خرید لی ہے تو اون کی تجارت نے اون کو نفع دیا اور نہ اونہون نے ہدایت ہی پائی۔

اور ارشاد فرماتا ہے کہ

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَثِيْرًا ۞ (پارہ ۶ سورہ نساء)

پس یہودیون کے ظلم کے باعث ہم نے اون پر بہت سی پاک چیزین جو اون کے لیے حلال تہین حرام کر دین نیز راہ خدا سے اکثر لوگون کو روکنے کے باعث۔

اور اسیطرح مومنین کی مدح جیسا کہ وہ ارشاد فرماتا ہے کہ

وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۞ (پارہ اول سورہ بقر) اور یہی (پوری پوری) فلاح پانے والے ہین۔

کوئی معنی محصل نہ ہون گے۔ اور اسی طرح کفار و منافقین کو عذاب کرنا اور مومنین و متقین کو ثواب دینا بھی بے معنی ہوگا۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ اس صورت مین ظلم صریح لازم آتا ہے کیونکہ خداوند عالم خود ہی تو کفار مین کفر کو پیدا کرتا ہے اور پھر اون کو آتش جہنم مین جلاتا ہے۔ ایسا ظلم صریح خداوند عالم کے لیے کیونکر جائز ہو سکتا ہے حالانکہ وہ خود ہی ارشاد فرماتا ہے کہ

وَاَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ ۞ (پارہ ۴ سورہ آل عمران) اور یقیناً اللہ (اپنے) بندون کے حق مین ظالم نہین ہے

تیسری وجہ۔ یہ کہ خداوند عالم نے قرآن مجید مین اضلال (گمراہ کرنے) کی نسبت دوسرون کی

طرف بھی دی ہے۔ چنانچہ سورۂ یٰسین مین اضلال کی نسبت شیطان کی طرف دی ہے۔
جیساکہ ارشاد فرماتا ہے کہ

وَلَقَدْ اَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيْرًا ؕ پارہ ۲۳ سورہ یٰس } اور اوس نے تم مین سے بہت سون کو گمراہ کر دیا۔

اور دوسری جگہ اضلال کی نسبت فرعون کی طرف دی ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے کہ

وَاَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهٗ ۔ پارہ ۱۶ سورہ طٰہٰ } اور فرعون نے اپنی قوم کو گمراہ کر دیا۔

اور ایک جگہ اضلال کی نسبت سامری کی طرف دی ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے کہ

وَاَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ؕ پارہ ۱۶ سورہ طٰہٰ } اور سامری نے اون کو بہکالیا۔

اور دیگر مقامات پر اضلال (گمراہی) کی نسبت کفار کی طرف دی ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے کہ

قَدْ ضَلُّوْا ضَلٰلًا بَعِيْدًا ؕ پارہ ۶ سورہ نساء } وہ گمراہی مین بہت بڑھ گئے۔

پس اضلال کی نسبت خدا اور غیر خدا دونون کی طرف بعنوانِ حقیقت نہین ہو سکتی مگر اوسی وقت جبکہ خداوندِ عالم اور مخلوقات دونون حقیقۃً اضلال کے فاعل ہون۔ اور یہ باتفاق باطل ہے کیونکہ شیعہ تو قبیح کو خداوندِ عالم کے لیے روا نہین رکھتے اور اہلِ سنت مخلوقات کو حقیقی فاعل نہین جانتے۔ پس یہ احتمال باجماعِ مرکب باطل ہوگا۔ اب لامحالہ ایک جگہ اضلال کی نسبت بعنوانِ حقیقت ہوگی اور ایک جگہ بعنوانِ مجاز۔ پس یہ کہان سے لازم ہو گیا کہ اضلال کی نسبت خداوندِ عالم کی طرف تو بعنوانِ حقیقت ہو اور دوسرون کی طرف بحیثیتِ مجاز۔ اس کا عکس کیون نہین ہو سکتا کہ اضلال کی نسبت خدا کی طرف مجاز ہو اور دوسرون کی طرف حقیقت۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ اضلال اور ہدایت کے معنی متعدد ہین۔ اور ہر معنی کے لیے ایک مقام مناسب ہے ہر جگہ ہر معنی کو مراد نہین لے سکتے بعضے معنی تو ایسے ہین کہ اونکا خداوندِ عالم کی طرف منسوب کرنا مناسب ہے اور بعض ایسے ہین کہ جن کا خدا کی طرف منسوب کرنا ناروا ہے بلکہ اون کا شیطان اور دوسری گمراہ کرنیوالون کی طرف منسوب کرنا مناسب ہے پس کسقدر بیوقوفی ہے کہ جو معنی شیطان کے مناسب ہین اونکو ذاتِ الٰہی کی طرف منسوب کیا جاے اور شیطان کو اوس سے بری کر دیا جاے۔ پس ہر عاقل کا

فریضہ ہے کہ وہ منسوب کرنے سے پہلے اس امر کو دیکھ لے کہ جن معنی کو جس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے یہ اوس کے مناسب ہین کہ نہیین -

ہدایت وضلال کے معانی } ہدایت وضلال کے کئی معنی ہین -

۱- ضلال کے معنی راہ سے ہٹا دینا اور ہدایت کے معنی راہ پر لے آنا ہین - چنانچہ علامہ طبرسی تحریر فرماتے ہین فیضل اللہ من یشاء من طریق الجنۃ اذا کانوا لعقاب ویھدی من یشاء الی طریق الجنۃ فی الاخرۃ -

۲- ضلال کے معنی ہلاک کر دینے اور عذاب کے ہین - چنانچہ خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

ان المجرمین فی ضلال وسعر } بیشک گنہگار (یہان تو) گمراہی مین ہین اور (وہان) بھڑکتی آگ مین (ہون گے) پارہ ۲۷ سورہ قمر

پس اس بنا پر آیہ دافی ہدایہ کے یہ معنی ہون گے کہ خداوند عالم قرآن یا اون امثال کے ذریعہ سے جو اوس مین موجود ہین کفار کا اون کے کفر کی وجہ سے اضلال کرتا ہے یعنی اون کو راہ ثواب اور طریق جنت سے ہٹا دیتا ہے اور مومنین کو اون کے ایمان کی وجہ سے راہ ثواب و طریق جنت پر لے آتا ہے - اور ابو علی جبائی کہتے ہین کہ اس مطلب پر خداوند عالم کا یہ قول وما یضل بہ الا الفاسقین - دلالت کرتا ہے اس لیے کہ فسق متقدم کہ جو ضلال کی ایک قسم ہے فعل خدا سے نہ ہوگا ورنہ تسلسل لازم آئیگا کیونکہ اس آیہ مبارکہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر ضلال محض فاسق ہی کے لیے ہوتا ہے - پس اس فسق سے پہلے کوئی اور فسق ہوگا وہکذا - ورنہ لازم آئیگا کہ خدا نے غیر فاسق کا اضلال کیا ہو اور یہ حصر کے منافی ہے بلکہ بندہ کا فعل خداوند عالم کے فعل کا سبب ہوگا - پس جو اضلال کہ اوس (فسق) پر مترتب ہوگا وہ عذاب اور راہ بہشت سے دوزخ کی طرف پھیر دینا ہی ہوگا -

۳- اضلال کے معنی شدت امتحان اور آزمائش کے ہین کیونکہ جب آزمائش سخت ہوتی ہے تو اکثر آدمیون کے پاے ثبات مین لغزش ہو جاتی ہے جیسا کہ جناب موسے علیہ السلام کے زمانہ مین وصایت حضرت ہارون مین جناب موسے علیہ السلام کی امت کے ہزارون آدمی گوسالہ سامری کے

فتنہ مین مبتلا ہوکر مرتد ہوگئے اور عہدِ کرامت مہدِ جناب ختمی مرتبت مین حضرت شاہِ ولایت کو وصی بنانے مین امت سے ایک جمِ غفیر اس امت کے سامری و گوسالہ کے فتنہ مین پڑ گئے اور اطاعتِ خدا و رسول سے سرتابی کرکے دینِ حق سے پھر گئے اسی بارہ مین خداوندِ عالم فرماتا ہے

اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْٓا اَنْ يَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ ۝ پارہ ۲۰ سورہ عنکبوت	کیا آدمیون نے یہ گمان کرلیا ہے کہ وہ اتنا کہنے سے چھوڑ دیے جاینگے کہ ہم ایمان لے آئے اور اون کی آزمائش نہ کی جاے گی

پس اس سخت امتحان و آزمائش مین اس جماعت کے پاؤن کو لغزش ہوگئی اور وہ گمراہ ہوگئی۔ علامہ طبرسی تحریر فرماتے ہین

والمحنۃ اذا اشتدت فضل عندھا سمیت اضلالا و اذا سھلت فاھتدی عندھا سمیت ھدایہ ۔	اور جب امتحان شدید ہو اور اوس وقت لغزش کرے تو اوس امتحان کو ضلال کے ساتھہ تعبیر کرتے ہین اور جب امتحان سہل ہو اور اوس وقت ہدایت پاے تو اوس امتحان کو ہدایت سے تعبیر کرتے ہین۔

پس قرآن مجید مین جو یضل بہ کثیرا و یھدی بہ کثیرا آیا ہے۔ جب اسے قولِ کفار کی حکایت قرار دیا جاے جیسا کہ ظاہر بھی ہے تو اس مین کوئی اشکال نہین۔ اور جب یہ قولِ کفر حکایت نہ ہو تو اوس سے یہ مراد ہوگی کہ جب خداوندِ عالم نے قرآن مجید کو نازل فرمایا اور اوس مین اون (کفار) کے بارہ مین مثلِ حق کو بھی بیان فرمایا اور کفار نے انکار و استخفاف کیا۔ پس چونکہ امتحان کے ساتھہ ہی کفر اون سے ظاہر ہوا تو یہ کہنا صحیح ہوگیا کہ نزولِ قرآن کی وجہ (یعنی اوس کے انکار) سے وہ لوگ کافر ہوگئے۔ اور چونکہ مومنین نے تصدیق کی پس یہ بھی صادق ہوا کہ اہلِ ایمان قرآن کی وجہ سے راہِ راست پر آگئے کیونکہ ادنے ملابست سے اضافت جائز ہوجاتی ہے۔

اور منجملہ اون کے یہ ہے کہ خداوندِ عالم اپنے لطف کو اون لوگون پر مبذول فرماتا ہے جو ایمان کی صلاحیت رکھتے ہین اور یہ لطفِ الٰہی اس کا سبب ہوتا ہے کہ وہ ایمان سے قریب ہوجائین اور اسی مطلب کو توفیق کے ساتھہ تعبیر کرتے ہین اور جو لوگ کہ جاہلیت مین رسوخ رکھتے ہین اور الطاف یابی کی قابلیت نہین رکھتے پس حق تعالے اون پر اپنے الطاف کو مبذول بھی نہین فرماتا۔ اور اون کو اون کے حال پر چھوڑ دیتا ہے لیکن لطفِ الٰہی کا مبذول ہونا اختیارِ ایمان کا اگرچہ سبب ہوتا ہے مگر وہ بندہ کو

ایمان کے اختیار کرنے پر مجبور نہیں کر دیتا۔ اسیطرح الطاف الٰہیہ کا مبذول نہ ہونا بندہ کو اس امر پر مجبور نہیں کرتا کہ وہ ایمان کو نہ اختیار کرے پس مومنین خداوند عالم کی تائید و الطاف اور اپنی حسن اختیار سے مشرف بایمان ہوتے اور مثوبات جنان پر فائز ہو جاتے ہیں اور کفار اپنے سوء اختیار سے کفر میں مبتلا رہتے ہیں اور مستوجب عذاب ہوتے ہیں اور خداوند عالم اون کی تائید نہیں فرماتا۔ نہ یہ کہ خداوند عالم مومنین کو ایمان لانے یا کفار کو کفر اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہو وہ تو ارشاد فرماتا ہے کہ

لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ ج (سورہ بقر ۳) — دین میں کوئی زبردستی نہیں ہے۔

پس اضلال کے مذکورۂ بالا معانی یا اور جو اون کے مانند ہوں وہ شایان شان ایزدی ہیں۔ اور فاعل کی طرف فعل کی نسبت بوجہ اقوائیہی مناسب ہے۔

اور اضلال کے معنی تغلیط (غلطی میں ڈالنا) تلبیس (مشتبہ کرنا) تمویہ (دہوکا دینا) تشکیک (شک میں ڈالنا) اغوا (بہکانا) اور اغرا بالقبیح (بری بات پر ابھارنا) کے بھی ہیں مگر وہ شایان شان رب الارباب نہیں ہیں بلکہ درحقیقت وہ شیاطین جن و انس کے شایان ہیں۔ اور اسی معنی پر قول خدا وَاَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهٗ اور وَاَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ اور وَلَقَدْ اَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيْرًا بھی محمول ہے پس اس قسم کے اضلال کی نسبت خداوند عالم کی طرف عقلاء کے نزدیک محال ہے بلکہ یہ خصلت ناپسندیدہ شیطان اور اوسکے اتباع کی شان سے ہے اس پر طرہ یہ ہے کہ اضلال کے یہ معنی بھی مستلزم جبر نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شیطان آخرت میں کہیگا کہ

وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ اِلَّآ اَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِيْ ج فَلَا تَلُوْمُوْنِيْ وَلُوْمُوْٓا اَنْفُسَكُمْ ط — اور میرا تو تم پر کوئی قابو تھا ہی نہیں سوا اس کے کہ میں نے تم کو بلایا تھا اور تم نے مان لیا تھا پس تم مجھکو ملامت نہ کرو اپنے آپ ہی کو ملامت کرو۔

پس اشاعرہ جس اضلال کو کہ خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ شیطان کے ضلال سے بھی بدرجہا بڑہا ہوا ہے کیونکہ شیطان کا اضلال موجب جبر نہیں ہوتا اور خدا کا اجبار موجب جبر ہوتا ہے بلکہ اس تقدیر پر شیطان تو معذور ہو جائیگا مگر خداوند عالم مجوج ہوگا۔

دوم - وہ آیتیں ہیں جن سے حق تعالے کا ہر ایک شی کے لیے خالق ہونا ثابت کیا ہے

جیسے کہ خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ فَاعْبُدُوْهُ ج (پارہ ۷ سورہ انعام) — اوس خدا کے سوا کوئی معبود نہیں وہی ہر چیز کا پیدا کرنیوالا ہے پس اوسی کی تم عبادت کرو۔

اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ وَّهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (پارہ ۱۳ سورہ رعد) — تم یہ کہہ دو کہ اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے اور وہ یکتا و زبردست ہے۔

اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ (پارہ ۲۴ سورہ مومن) — یہی اللہ تمہارا پروردگار ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔

اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَنّٰی یَكُوْنُ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَمْ تَكُنْ لَّهٗ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَیْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (پارہ ۷ سورہ انعام) — آسمانوں اور زمین کا بنانیوالا اوسکی بچہ کہاں سے ہوگا حالانکہ اوسکے کوئی جورو نہیں ہے اور اوسی نے ہر چیز کو پیدا کیا اور وہ ہر چیز کا جانتے والا ہے

اور خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

خَلَقَ كُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِیْرًا (پارہ ۱۸ سورہ فرقان) — اور اوسنے ہر چیز کو پیدا کیا پھر اوسکا ایسا اندازہ کر دیا جیسا کہ اندازہ کرنیکا حق ہے

اور اشاعرہ کے استدلالِ مذکورہ کا کئی وجہوں سے جواب ہو سکتا ہے۔

پہلی وجہ یہ کہ آیاتِ مذکورہ میں خلق سے تقدیر[1] مراد ہو بایں معنی کہ حق تعالے ہر شے کا مقدر (عالم) ہے بخلاف بندہ کے کہ اوس کی تقدیر عام نہیں ہے۔

دوسری وجہ - یہ کہ خلق سے ایجاد ہی مراد ہو لیکن جائز ہے کہ حق تعالے کے ہر شے کو ایجاد کرنے سے یہ مقصد ہو کہ وہ شے کو بدون واسطہ یا بواسطہ بعض مخلوقات پیدا کرتا ہے۔

تیسری وجہ - یہ کہ آیاتِ مذکورہ میں کل شی سے جواہر کی اعیان[2] ثابتہ مراد ہوں خواہ وہ مجرد ہوں یا وہی

---

[1] تقدیر سے علم الٰہی مراد ہے یعنی وہ ہر شے کو جانتا ہے ۱۲ [2] موجوداتِ خارجیہ ۱۲

چوتھی وجہ۔ یہ کہ اگر آیات مذکورہ سے یہی مراد ہو جسکو اشاعرہ نے خیال کیا ہے تو اونکے مذہب کا باطل ہونا لازم آیگا اسلیے کہ اونکے نزدیک حق تعالیٰ کے لیے صفات قدیمہ زائدہ ثابت ہین اور حق تعالیٰ اونکا خالق نہین ہے۔

سوم۔ خداوند عالم ارشاد فرماتا ہے کہ

اَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ ۝ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ۝ پارہ ۲۳ سورہ صٰفٰت — کیا تم اون چیزون کی پرستش کرتے ہو جنکو اپنے ہی ہاتھون سے تراشتے ہو۔ حالانکہ اللہ نے تمکو بھی پیدا کیا ہے اور جو بت تم بناتے ہو انکو (بھی)

جس سے اشاعرہ نے خدا کا ہر بندہ اور اوسکے عمل کو خلق کرنا ثابت کیا ہے۔ اور وجہ استدلال مین بیان کیا ہے کہ آیہ شریفہ مین اگر کلمہ ما کا مصدریہ ہونا فرض کیا جاے جس کو سیبویہ نے اختیار کیا ہے تو آیہ شریفہ سے حق تعالے کا بندہ اور اوسکے عمل کو پیدا کرنا ثابت ہوگا اسلیے کہ آیہ شریفہ کے معنی یہ ہونگے کہ

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَخَلَقَ عَمَلَكُمْ — خدا نے تم کو اور تمہارے عمل کو پیدا کیا ہے۔

اور اگر آیہ شریفہ مین کلمہ ما کا موصول ہونا فرض کیا جاے تو ضمیر غائب کی محذوف ماننے کی ضرورت ہوگی اور معنی آیہ یہ ہونگے کہ

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَهٗ ـ — خدا نے تمکو اور اون چیزون کو جنکو تم صادر کرتے ہو پیدا کیا ہے۔

اور اس معنی پر قول واجب تعالی اَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ قرینہ موجود ہے جسمین کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندون کی اس امر پر توبیخ اور سرزنش فرمائی ہے کہ وہ لوگ بتون کی عبادت کرتے ہین جنکو کہ وہ خود بناتے ہین۔ اس صورت مین کلمہ ما عام ہوگا اور ہر اوس چیز کو شامل ہوگا جسکو کہ وہ بناتے تھے جیسے اوضاع۔ حرکات معاصی۔ اور طاعات وغیرہ۔ اس لیے کہ جن افعال عباد مین یہ اختلاف ہوا ہے کہ وہ بندہ کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہین یا پروردگار عالم کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہین اونسے وہ افعال مراد ہین جو بندہ کے کسب سے واقع ہوتے ہین اور اوسی (بندہ) کی طرف مستند ہوتے ہین جیسے۔ روزہ۔ نماز۔ کھانا۔ پینا۔ کھڑا ہونا۔ بیٹھنا وغیرہ جنکی حاصل مصدر کے ساتھہ تعبیر کی جاتی ہے۔ اور افعال مذکورہ سے محض واقع کرنا مراد نہین ہے اس لیے کہ وہ منجملہ اعتبارات عقلیہ ہے۔

اور اس مطلب کی نظیر یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة ویعملون الصلحات والسیئات ہے۔ اور یہی وہ نکتہ ہے جس سے تمہو نے غفلت کی ہے اور آیہ شریفہ مین

مَا کے موصولہ نہونے مین مبالغہ کیا ہے تا اینکہ امام رازی نے تصریح کی ہے کہ مثل مایعجبون
ومایافکون مجاز ہے تاکہ اشتراک لازم نہ آئے۔

یہ وہ تقریر ہے جسکو کہ شارح مقاصد نے (اشاعرہ کی طرف سے) آیہ شریفہ کے ساتھہ تمسک کرنے مین تحریر کیا ہے
جناب سید مرتضےٰ نے اس کے جواب مین جوکہ بیان فرمایا ہے اوس کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل حق نے
آیہ شریفہ کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ قول باری تعالےٰ وَمَا تَعْمَلُوْنَ سے وہ چیزین مراد ہین کہ جنمین
تم عمل کرتے ہو جیسے پتھر اور لکڑی وغیرہ جن سے وہ بُت بناتے تھے اور اونکی پرستش کرتے تھے اور
مَا تَعْمَلُوْنَ سے اس مطلب کے مراد لینے مین کوئی استبعاد نہین ہے جس طرح کہ حق تعالےٰ نے
اپنے قول اَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ مین بھی اسی مطلب کو مراد لیا ہے اس لیے کہ حق تعالےٰ کی
یہ مراد نہین ہے کہ تم اپنے بُت بنانے کی جو تمہارا فعل ہے عبادت کرتے ہو بلکہ خدا کی مراد یہی ہے
کہ تم اون چیزون کی پرستش کرتے ہو جنکو تم بناتے ہو جیسے کہ حق تعالےٰ نے اپنے قول تلقف مایافکون مین جو
عصا حضرت موسےٰ کے بارہ مین مذکور ہی اسی امر کو مراد لیا ہی کہ حضرت موسےٰ کا عصا اون چیزون کو نگل جاتا تھا
جنکو کہ اونہون نے بنایا تھا باین معنی کہ حضرت کا عصا اون چیزون کو نگل جاتا تھا جنمین کہ ساحرون نے
اپنے جادو کو ظاہر کیا تھا اور وہ رسیان ہی ایسی چیزین تھین جنمین کہ لوگونکی صنعت و دغابازی ظاہر ہوتی تھی پس حق تعالےٰ نے
ماصنعوا و مایافکون سے وہ چیزین مراد لی ہین جنمین کہ وہ اپنی صنعت اور دغابازی کو ظاہر کرتے تھے۔

اور اسی طرح حق تعالےٰ نے آیہ شریفہ

يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ	وہ (حضرت سلیمان) جو (جو) کچھہ چاہتے یہ جنات اونکے لیے بناتے تھے
وَتَمَاثِيْلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ	(جیسے) بڑی (بڑی) اونچی عمارتین اور مورتین اور بڑے (بڑے) حوض جیسے
وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ ؕ پارہ ۲۲ سورہ سبا	لگن اور ایک ہی جگہ جمی رہنے والی بڑی (بڑی) دیگین۔

مین اون چیزون کو مراد لیا ہے جن مین کہ وہ عمل کرتے تھے اور حق تعالےٰ نے اوس مین فقط عمل کو
مراد نہین لیا اور یہ استعمال شائع ہے اس لیے کہ اہل زبان کہتے ہین کہ

هٰذا الباب عمل النجار	یہ دروازہ بڑھئی کا عمل ہے۔

اور خلخال کے لیے کہتے ہین۔

ھذا من عمل الصائغ۔ } یہ زرگر کا عمل ہے۔

اگرچہ وہ اجسام جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اون کے اعمال نہیں ہین بلکہ اونہون نے اجسام مذکورہ مین عمل کیا تھا پس اسی وجہ سے عبارت مذکورہ کا اختیار کرنا درست ہوا۔ اور اگر اس مقام پر یہ کہا جاے کہ عمل سے معمول فیہ (جسمین عمل کیا گیا ہو) کا مراد لینا مجازی ہے اس لیے کہ عمل سے درحقیقت فعل فاعل مراد ہوتا ہے نہ وہ چیز کہ جس مین فعل کیا جاے تو ہم جواب مین بیان کرینگے کہ استعمال مذکور کا مجاز ہونا مسلم نہین ہے بلکہ کلمات مذکورہ سے معانی مذکورہ کا مراد لینا بسبیل حقیقت ہے اس لیے کہ اون سے مفہوم مذکور کے علاوہ کوئی دوسرے معنی مراد ہی نہین لیے جاتے اس لیے کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ ھذا الثوب من عمل فلان تو اوس سے یہ معنی مراد ہوتے ہین کہ انہ عمل فیہ۔ اور ہم نے کسی شخص کو نہین دیکھا کہ وہ کپڑے مین اپنے قول ھذا من عمل فلان کے مقام پر کہے کہ ھذا مما حلہ عمل فلان پس پہلا استعمال حقیقی ہوگا۔ البتہ یہ امر قابل انکار نہین ہے کہ فقرہ مذکورہ کے حقیقی معنی دراصل وہی ہون جن کو کہ ان لوگون نے ذکر کیا ہے بعدازان باعتبار عرف اس معنی کی طرف جن کو کہ ہم نے ذکر کیا ہے منتقل ہوکر اوس معنی مین بطور حقیقت مستعمل ہونے لگا ہو اور پہلے معنی متروک ہو گئے ہون اور دوسرے معنی کے ساتھہ اس قسم کا اختصاص بہم پہونچا ہو کہ اوسکے سوا کوئی اور معنی مستفاد نہ ہوتے ہون جس طرح کہ بہت سے الفاظ اپنے معانی اصلیہ کو چھوڑکر دوسرے معنون کی طرف منتقل اور اوسی کے ساتھہ مخصوص ہو گئے ہین۔ اور کسی لفظ کی اوسی مدلول کا اعتبار ہو سکتا ہے جس مین کہ وہ مستعمل ہوتا ہے اور یہی معنی حقیقی قرار پاتے ہین اور اوس کے اصلی معنون کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ اس صورت مین آیہ شریفہ کے حقیقی معنی وہی قرار پائینگے جن کو کہ ہم نے ذکر کیا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر دوسرے معنی کا جنکو کہ ہم نے ذکر کیا ہے مجاز ہونا بھی تسلیم کر لیا جاے تب بھی اسی معنی کا اختیار کرنا لازم ہوگا جس کے بہت سے وجوہ ہین۔

(۱) منجملہ اون کے یہ ہے کہ حق تعالے نے آیہ شریفہ مین اپنے بندون کی سرزنش کی ہے اور اون کے

مذاہب فاسدہ کا معیوب ہونا بیان فرمایا ہے۔ اور یہ سرزنش اوسی وقت باقی رہ سکتی ہے جب کہ ما تعملون سے ما تعملون فیہ مراد لیا جاے کیونکہ اگر یہ معنی مراد نہ لیے جائین گے تو آیہ شریفہ کا محصل یہ ہوگا کہ آیا تم اون بتون کی پرستش کرتے ہو جنکو کہ تم نے خود تراش لیا ہے۔ حالانکہ حق تعالیٰ نے تمکو اور اون بتون کو جنھین کہ تم قطع برید کرتے ہو پیدا کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر وہ توبیخ باقی نہین رہتی جو مقصود اصلی ہے بلکہ بجاے سرزنش اون کے لیے ایک عذر قوی پیدا ہوجاتا ہے اس لیے کہ جب حق تعالیٰ نے اون کی بت پرستی کو خود ہی پیدا کر دیا ہے تو اونکی سرزنش کی کوئی وجہ باقی نہین رہتی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے جو آیہ شریفہ اتعبدون ما تنحتون کے بعد فرمایا ہے واللہ خلقکم وما تعملون اوسمین گویا کہ حق تعالیٰ نے غیر خدا کی عبادت کے ممنوع ہونیکے سبب کو بیان فرمایا ہے پس ضرور ہوا کہ قول واجب تعالیٰ واللہ خلقکم وما تعملون کا آیہ شریفہ اتعبدون ما تنحتون سے تعلق ہو اور غیر خدا کی عبادت کے ممنوع ہونے مین اثر رکھتا ہو۔ پس اگر لفظ ما تعملون سے نفس عمل مراد لیا جاے جس سے کہ نحت (تراشنا) مراد لیے مقصود ہوتا اور اوس (ما تعملون) سے معمول فیہ (جس مین عمل کیا جاے) مقصود نہ ہوتا تو کلام کا بیفائدہ ہونا لازم آتا۔ اس لیے کہ وہ لوگ نحت کی عبادت نہین کرتے تھے بلکہ محل نحت (بتون) کی عبادت کرتے تھے۔ اور اس صورت مین بت پرستی سے ممانعت کی طرف کلام مین اشارہ بھی ہوگا اسیطرح اگر قول باری تعالیٰ ما تعملون سے وہ اعمال مراد لیے جائین جو نحت کے علاوہ ہین اور اون لوگون نے اونہین کوئی عمل نہ کیا ہو تو لغو و عبث کا لازم آنا اور آیہ ما تقدم سے متعلق نہونا ظاہر ہوگا پس ضرور ہوا کہ قول باری تعالیٰ خلقکم وما تعملون مین وہی چیزین مراد ہون جنھین کہ وہ عمل (نحت) کرتے تھے اور اس صورت مین حاصل مراد یہ ہوگی کہ آیا تم ایسی مخلوق کی عبادت کرتے ہو جو تمہاری طرح مخلوق ہین

اس مقام پر اگر یہ کہا جاے کہ آیہ شریفہ ما تعملون سے عمل کے مراد لینے کو بھی بت پرستی سے ممانعت کرنے مین دخل ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص ہمارا اور ہمارے افعال کا خالق ہوگا وہ ایسا معبود قدیم ہوگا جس کے لیے عبادت سزاوار ہے اور جو غیر قدیم فرض کیا جاے گا وہ جس طرح کہ ہمکو پیدا

نہین کرسکتا اوسی طرح وہ ہم مین افعال کو بھی پیدا نہین کرسکتا پس آپ کا یہ کہنا کہ دوسرے قول (ما تعملون سے اعمال کے مراد ہونے) کو بت پرستی کی ممانعت مین کسی قسم کا دخل نہین ہی صحیح نہ ہوگا۔ تو اوسکا یہ جواب دیا جائیگا کہ جب قول واجب تعالےٰ واللہ خلقکم وما تعملون کا آیۂ شریفہ اتعبدون ما تنحتون کے لیے مثل تعلیل (سبب وعلت) ہونا اور بت پرستی کی ممانعت مین موثر ہونا معلوم ہوا تو ما تعملون سے بتون کا مراد لینا بہ نسبت اسکے اولےٰ ہوگا کہ اوس (ما تعملون) سے بعض اعمال مراد لیے جائین کیونکہ اگر ما تعملون سے اعمال ہی مراد لیے جائینگے تو محض عبادت کرنیوالون کا مخلوق ہونا ثابت ہوگا اور بتون کا مخلوق ہونا ثابت نہ ہوگا۔ حالانکہ بت پرستی کی ممانعت مین کوئی شے ایسی نہین فرض کی جاسکتی جو بتون کے مخلوق ہونے سے زائد دخیل ہو اس لیے کہ اس صورت مین عابد ومعبود دونون کا مخلوق ہونا ثابت ہوگا جس کی عبادت کا قبیح ہونا معلوم ہے۔

اور جس مطلب کو ہم نے اس مقام پر ذکر کیا ہے اوسی پر قول واجب تعالےٰ

اَيُشْرِكُوْنَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَّهُمْ يُخْلَقُوْنَ ۝ وَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ لَهُمْ نَصْرًا وَّلَا اَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُوْنَ ۝ پارہ ۹ سورۂ اعراف	کیا اونکو شریک ٹھیراتے ہین جو کوئی چیز پیدا نہین کرتے اور وہ خود ہی پیدا کیے جاتے ہین۔ اور نہ وہ ان (شریک ٹھیرانے والون) کی کوئی مدد کرسکتے ہین اور نہ اپنی ذات ہی کی مدد کرتے ہین۔

بھی شاہد ہے اسلیے کہ حق تعالےٰ نے اس قول مین بت پرستی کی ممانعت مین بتون کے مخلوق ہونے کو بیان فرمایا ہی جو کسی چیز کو نہ پیدا کرسکتے ہین نہ اپنے نفسون یا اپنے پرستش کرنیوالون سے کسی ضرر کو دفع کرسکتے ہین۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر آیۂ شریفہ ما تعملون سے اعمال کے مراد ہونے کا جیسا کہ اشاعرہ قائل ہین اور اوس (ما تعملون) سے معمول فیہ مراد ہونے کا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے مساوی ہونا تسلیم کرلیا جاے اور یہ کہ آیۂ شریفہ (وما تعملون) دونون تقدیرون پر قول اول اتعبدون ما تنحتون سے متعلق ہے تب بھی آیۂ شریفہ (ما تعملون) کا اعمال کے مراد لینے پر محمول کرنا جائز نہ ہوگا اسلیے کہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئیگا کہ حق تعالےٰ نے اون لوگون کے لیے اوس فعل مین عذر کو بیان فرمایا ہے جسکی وجہ سے وہ قابل سرزنش قرار پاے تھے۔ اور اس امر کا قبیح ہونا بہت ظاہر ہے کہ جو امر اونکی سرزنش کے لیے

تجویز کیا گیا ہے وہی اونکے معذور ہونے کے لیے بھی تجویز کیا جاے اور جس امر کی وجہ سے کہ اونکی مذمت کی گئی ہے وہی امر اونکی بلکہ اسی کا بھی قرار دیا جاے جیسا کہ سابق مین مذکور ہوا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہین کر سکتے کہ جو شخص افعال عباد کا خالق ہو وہ مستحق عبادت بھی قرار پاتا ہے۔ اسلیے کہ افعال عباد مین قبایح اور معاصی بھی داخل ہین اور ظاہر ہے کہ جو شخص قبایح اور معاصی کا خالق ہو وہ عبادت و پرستش کے قابل نہین ہو سکتا۔ پس اگر آیۂ شریفہ ما تعملون سے اعمال مراد لیے جائین گے تو اوس کا بت پرستی کی ممانعت مین موثر فرض کرنا بے معنی ہوگا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اعمال کا اون کی طرف منسوب کرنا جیسا کہ آیۂ شریفہ ما تعملون سے ظاہر ہوتا ہے اون (اشاعرہ) کی تاویل مذکور کو باطل کرتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حق تعالے کا اونکے اعمال کو پیدا کرنا فرض کیا جاے گا تو اعمال مشار الیہا اون کے اعمال نہ رہین گے اس لیے کہ عمل اوسی شخص کا عمل ہوتا ہے جو اوس کو پیدا کرے۔ پس جس چیز کو کہ حق تعالے پیدا کریگا وہ بندون کا عمل ہو سکے گی۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیۂ شریفہ وما تعملون صیغۂ استقبال ہے اور جو فعل کہ موجود نہ ہوگا وہ معدوم ہوگا۔ پس اگر ما تعملون سے اعمال مراد لیے جائین گے تو لازم آئیگا کہ خدا خالق معدوم ہو حالانکہ حق تعالے کا یہ فرمانا محال ہے کہ مین خالق معدوم ہون۔

اب اگر یہ کہا جاے کہ لفظ ما تعملون اگرچہ صیغۂ استقبال ہے لیکن اوس سے ماضی مراد ہے گویا کہ حق تعالے نے ارشاد فرمایا ہے واللہ خلقکم وما عملتم (خدا نے تمکو اور تمہاری اعمال گذشتہ کو پیدا کیا ہے) تو ہم کہین گے کہ مستقبل سے ماضی کا مراد لینا خلاف ظاہر ہے حالانکہ اشاعرہ اسی امر کے مدعی ہین کہ وہ ظاہر آیت سے تمسک کرتے ہین اور جبکہ ظاہر سے عدول کرنا ضروری فرض کیا جاے تو ہمارا عدول کرنا اونکے عدول کرنے سے اولے ہوگا اسلیے کہ ہم حجت و برہان کی وجہ سے عدول کرتے ہین اور اشاعرہ کا عدول کرنا کسی حجت و برہان پر مبنی نہین ہے۔

پس اگر اشاعرہ کی طرف سے کہا جاے کہ آیۂ شریفہ ما تعملون سے بتون کی مراد لینے کی صورت مین بھی لفظ استقبال کا لفظ ماضی پر محمول کرنا لازم آئیگا۔

تو ہم جواب دینگے کہ ہمکو آیہ شریفہ کی تاویل مین سکی حاجت نہین ہے کیونکہ جب ہم قول حق
تعلے وما تعملون کو اون بتون کو مراد لین گے جن مین کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے تو اون (بتون) کا
لوگون کے عمل سے پہلے موجود ہونا ضروری ہوگا اور جائز ہوگا کہ حق تعلے فرماے انی خلقتہا
(مین نے اون کو پیدا کیا ہے) اور یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ
انی خلقت ما سیقع من العمل فی المستقبل کہ مین نے اوس عمل کو پیدا ہے جو آیندہ ہوگا۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر آیہ شریفہ وما تعملون سے اعمال کا مراد ہونا بھی فرض کیا جاے
تب بھی اشاعرہ کے لیے بظاہر کوئی حجت نہ ہوگی اس لیے کہ خلق سے تقدیر و تدبیر مراد ہے۔
اور باعتبار لغت یہ امر ممتنع نہین ہے کہ کوئی شخص فعل غیر کا خالق قرار پاے جبکہ وہ اوسکی تقدیر
و تدبیر کرتا ہو۔ اسی وجہ سے ایسے شخص کی نسبت خلقت الادیم (تونے ادہوڑی کی تقدیر
کی ہے) کہہ سکتے ہین جو اوس (ادیم) کا فاعل نہ ہو پس افعال عباد کی نسبت خدا کے خالق
ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ اونکی تقدیر کرتا ہے اور اون کی مقدارون اور مرتبون کو پہچانتا ہے
اور اون پر بقدر استحقاق جزا دیتا ہے۔ انتہے
اشاعرہ نے بندہ کے مجبور ہونے پر اخبار و روایات سے ساتھہ بھی استدلال کیا ہے۔ جن مین سے
بعض ایسے اخبار کا جو اونکے نزدیک بندہ کے مجبور ہونے پر بصراحت دلالت کرتے ہین وارد کرنا
اور اوس (استدلال) سے بروجہ اجمال تعرض کرنا مناسب ہے۔ اور وہ کئی خبرین ہین۔
پہلی خبر۔ وہ ہے جو باختلاف الفاظ ابن مسعود وغیرہ سے منقول ہے کہ جناب رسول خدا صلعم نے
ارشاد فرمایا ہے کہ

ما من قلب الا وھو بین اصبعین من اصابع الرحمن ان شاء ان یقیمہ اقامہ وان شاء ان یزیغہ ازاغہ۔	کوئی دل ایسا نہین ہے جو خداوند کی اونگلیون مین سے دو اونگلیون کے درمیان نہ ہو۔ اگر اوس کو سیدہا کرنا چاہتا ہے تو سیدہا کر دیتا۔ اور اگر اوس کو ٹیڑہا کرنا چاہتا ہے تو ٹیڑہا کر دیتا ہے۔

دوسری خبر - وہ ہے جس کو جابر بن عبد اللہ انصاری نے نقل کیا ہے کہ جناب رسول خداصلعم اکثر اوقات ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ

یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینك فقیل له یا رسول اللہ اتخاف علینا وقد امنّا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها هكذا واشار الی السبابة والوسطی یحركهما۔

اے دلون کے پھیرنے والے تو میرے دل کو اپنی دین پر ثابت رکھ - پس لوگون نے عرض کیا کہ اے رسول خدا کیا اس امر کا خوف ہے حالانکہ ہم لوگ آپ پر اور آپکے بیان پر ایمان لائے ہین - پس حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ لوگون کے دل خدا کی دو اونگلیون کے درمیان ہین اونکو اسطرح پھیر دیتا ہے - اور آپ نے اپنی انگشت شہادت اور درمیانی اونگلی کو حرکت دی - انتہیٰ بحاصلہ

تیسری خبر - وہ ہے جو عبد اللہ بن عمر سے منقول ہے وہ کہتے ہین کہ مین نے جناب رسول خداصلعم کو فرماتے ہوے سنا ہے کہ

انّ قلوب بنی آدم كلها بین اصبعین من اصابع الرحمن یصرفها كیف یشاء ثم یقول عند ذلك اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا الی طاعتك۔

بنی آدم کے دل خدا کی دو اونگلیون کے درمیان ہین اون کو جس طرف چاہتا ہے پھیر دیتا ہے - بعد ازان حضرت صلعم فرماتے تھے کہ اے پروردگار تو ہمارے دلون کو اپنی طاعت کی طرف پھیر دے -

ان اخبار سے خداوند عالم کے لیے اصبع وغیرہ کا ثابت ہونا مستفاد ہوتا ہے حالانکہ حق تعالےٰ کا جسم وجسمانیات سے منزّہ ہونا بہت سی قطعی دلیلون سے ثابت ہو چکا ہے جو کتب فریقین مین مرقوم ہین اس تقدیر پر اخبار مذکورہ سے بندہ کے مجبور ہونے کا ارادہ کرنا بالکل بے سر و پا ہوگا لان بطلان الاصل یوجب بطلان الفرع - اور ورود اصل اخبار مذکورہ کے بر تقدیر تسلیم جو معنی معقول ہو سکتے ہین وہ یہ ہین کہ کلام عرب مین لفظ اصبع کا اور معنون مین بھی استعمال ہوا ہے جیسے اثر حسن مثلاً کہا جاتا ہے کہ لفلان علی ماله وعینه اصبع حسنة (فلان شخص اپنے مال اور اہل مین

اثر خوب رکھتا ہے) چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

ضعیف العصا بادی العروق تری لہ	علیها اذا ما اجدب الناس اصبعا

(اوس چرواہے کی جسکی عصا ضعیف ہے رگین نکلی ہوئی ہین اوسکی اونٹون پر قحط سالی کے زمانہ مین اثر حسن ہے)
اس تقدیر پر اخبار مذکورہ کے یہ معنی ہونگے کہ ہر ایک آدمی کا دل اوسکی دو بزرگ نعمتون کے درمیان ہے اور یہ کہ حق تعالے کا اوس پر اثر حسن موجود ہے۔ اور دو نعمتون سے دنیا اور آخرت کی نعمتین مراد ہونگی اور اثر حسن کی تعبیر مین لفظ اصبع کا استعمال اسلیے مناسب ہوا کہ اصبع کے ساتھہ اوس شے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جس کی خوبی یا اوس پر تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ اخبار مذکورہ مین اصابع سے کسی چیز کے سہل و آسان ہونے کا ظاہر کرنا مقصود ہو مثلاً اہل زبان کہتے ہین هذا الشئ فی خنصری یا فی یدی یا فی قبضتی۔
اور اس کلام سے محض شے کا آسان اور سہل ہونا اور اوسمین مشقت کا نہ ہونا مراد ہوتا ہے۔
اور اہل تحقیق نے اس معنی پر قول واجب تعالی والارض جمیعا قبضتہ یوم القیمہ اور آیہ شریفہ والسموات مطویات بیمینہ کو محمول فرمایا ہے۔ پس اخبار مذکورہ مین دل کے دو اصبع کے درمیان ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ حق تعالے پر دل کا پھیر دینا نہایت سہل و آسان ہے اور اوسمیں کسی قسم کی مشقت اور کلفت نہین ہے۔

چوتھی خبر ۔ وہ ہے جسکو حذیفہ نے حضرت رسول خدا سے نقل کیا ہے۔ آنحضرت ارشاد فرماتے ہین کہ ان اللہ تعالی یصنع کل صانع وصنعتہ کہ حق تعالی ہر ایک صانع اور اوسکی صنعت کو پیدا کرتا ہے۔
اس خبر مین بر تقدیر تسلیم لفظ صنعت سے مصنوع مراد ہے اسلیے کہ معنی مصدری امر اعتباری ہین جنکا پیدا کرنا غیر معقول ہے اس لیے کہ وہ اپنے منشاء انتزاع سے منتزع ہوتے ہین۔

اور شارح مقاصد کا اس مطلب کے متعلق جو کلام منقول ہوا ہے وہ سابق کی عبارتون مین مذکور ہو چکا ہے لہذا اس خبر سے بندہ کے مجبور ہونے پر استدلال کرنا کسی طرح درست نہین ہو سکتا کیونکہ بندہ کے مجبور ہونے پر اس خبر کے ساتھہ اوسی وقت استدلال کرنا صحیح ہو سکتا تھا جبکہ اشاعرہ نے

خدا کے فاعل معانی مصدریہ ہونے کو اختیار کیا ہوتا حالانکہ اس کا محل نزاع نہ ہونا معلوم ہے۔

پانچوین خبر - وہ ہے جسکو جناب امیر المومنین ع نے حضرت رسول خدا ص سے روایت کیا ہے۔ آنحضرت ص ارشاد فرماتے ہین کہ

لا یومن عبد حتی یومن باربع
یشہد ان لا الہ الا اللہ وانی
رسول اللہ بعثنی بالحق ویومن
بالبعث بعد الموت ویومن
بالقدر خیرہ وشرہ۔

کوئی بندہ اوس وقت تک مومن نہین ہوسکتا جبتک کہ چار چیزون پر ایمان نہ لائے۔ (۱) اس امر کی شہادت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہین ہے (۲) مین خدا کا رسول ہون مجھکو دین حق کے ساتھہ مبعوث کیا ہو (۳) مرنیکے بعد زندہ ہونا (۴) قضا و قدر آلہی حق ہے خیر ہو یا شر۔

اس خبر سے بندہ کے مجبور ہونے پر استدلال کرنا درست نہین ہے کیونکہ لفظ قضا و قدر کا کئی معنون پر اطلاق ہوتا ہے۔ منجملہ اونکے یہ ہین کہ خداوند عالم کو ہر ایک شے کا واقعی علم حاصل ہے۔ پس خبر مذکور کے یہ معنی ہون گے کہ بندہ سے جو افعال صادر ہوتے ہین حق تعالے اونکو ضرور جانتا ہے۔ اور اس مطلب پر ایمان لانا منجملہ ضروریات ہے اور بغیر اسکے ایمان حاصل نہین ہوسکتا۔ اس تقدیر پر افعال مکلفین کا خیر و شر کے ساتھہ موصوف ہونا اور خداوند عالم کو اوسکا معلوم ہونا ثابت ہوگا۔ اور اس کی مزید توضیح مبحث قضا و قدر سے معلوم ہوگی۔ انشاءاللہ تعالے۔

چھٹی خبر - وہ ہے جسکو ابوہریرہ نے روایت کیا ہے کہ جناب رسول خدا ص نے ارشاد فرمایا کہ

احتج ادم وموسیٰ فقال موسیٰ یا ادم
انت ابونا واخرجتنا من الجنۃ فقال
ادم یا موسیٰ اصطفاک اللہ بکلامہ
وخط لک التورٰیۃ بیدہ تلومنی
علی امر قد قدرہ اللہ علی قبل ان
یخلقنی باربعین سنۃ فحج ادم موسیٰ۔

حضرت آدم ع اور حضرت موسی ع نے باہم محاجہ کیا پس حضرت موسی نے کہا کہ اے آدم تم ہمارے پدر بزرگوار ہو اور تمنے ہمکو بہشت سے خارج کیا۔ پس حضرت آدم نے فرمایا کہ اے موسی تمکو خدا نے اپنے کلام کے ساتھہ مخصوص کیا اور تمہارے لیے توریت کو اپنے ہاتھہ سے تحریر فرمایا ہے۔ تم مجھکو اس امر پر ملامت کرتے ہو جسکو حق تعالے نے مجھپر میری پیدایش سے چالیس سال پہلے مقدر کیا تھا۔ پس حضرت آدم حضرت موسی پر غالب آئے۔ پس حضرت آدم اپنی حجت میں غالب آئے

ساتوین خبر - وہ ہے جسکو حضرت عمر بن خطاب نے جناب رسول خدا صلعم سے نقل کیا ہے۔ حضرت ارشاد فرماتے ہین کہ

التقی آدم و موسیٰ فقال موسیٰ انت یا آدم الذی اشقیت الناس واخرجتهم من الجنة فقال له آدم انت موسیٰ الذی اصطفاک الله برسالته وبکلامه وانزل علیک التوریة قال نعم قال فوجدته قد قدره لی قبل ان یخلقنی قال نعم فحج آدم موسیٰ وحج موسیٰ آدم۔

حضرت آدم اور حضرت موسیٰ مین ملاقات ہوئی پس حضرت موسیٰ نے کہا کہ اے آدم آپ نے لوگون کو شقی بنا دیا اور اونکو بہشت سے خارج کیا پس حضرت آدم نے فرمایا کہ اے موسیٰ تم وہ شخص ہو جس کو حق تعالیٰ نے اپنی رسالت اور کلام کے لیے منتخب کیا ہے اور توراۃ کو نازل کیا حضرت موسیٰ نے عرض کی کہ ہان (ایسا ہی ہے) حضرت آدم نے فرمایا کہ آپنے اس مطلب کو ضرور پایا ہوگا کہ حق تعالیٰ نے اوسکو میرے لیے مقدر کر دیا تھا قبل اسکے کہ مجھکو پیدا کرے حضرت موسیٰ نے عرض کی کہ ہان (ایسا ہی ہے) پس حضرت آدم اپنی حجت مین حضرت موسیٰ پر غالب آئے اور حضرت موسیٰ اپنی حجت مین حضرت آدم پر غالب آئے

اس خبر کو جناب سید علی بن طاوس علیہ الرحمۃ حمیدی کی جمع بین الصحیحین سے نقل کر کے تحریر فرماتے ہین کہ حضرت عمر کا اس خبر کو اپنے نبی سے نقل کرنا طرفہ ماجرا ہے اس لیے کہ اوس کے بعض کلمات دوسرے کلمات کے نقیض واقع ہوئے ہین - اور اون کے نبی کا حال اس امر پر شاہد ہے کہ اونہون نے ایسا نہین فرمایا - اور اہل بیت نبی ع بھی جن کے ساتھہ تمسک کرنے کا حکم ہے اس خبر کی تصدیق سے انکار کرتے ہین اس لیے کہ جب حضرت آدم و موسیٰ دونون کے نزدیک جملہ افعال و اقوال خداوند عالم ہی سے صادر ہوتے ہین اور اون مین کسی بندہ کو دخل نہین ہوتا - اور یہ کہ حضرت آدم اور حضرت موسیٰ نے کچھہ نہین کیا جیسا کہ اصول مجبرہ کا مقتضا ہے تو حضرت موسیٰ ع نے حضرت آدم ع پر کیونکر اعتراض کیا اور حضرت آدم ع نے حضرت موسیٰ ع کا کیونکر جواب دیا اور حضرت رسول خدا صلعم نے کیونکر ارشاد فرمایا کہ حضرت موسیٰ پر حضرت آدم اور حضرت آدم پر حضرت موسیٰ اپنی اپنی حجتون مین غالب آئے - اور پھر حضرت رسول خدا صلعم نے اون کی تحسین کیونکر فرمائی - اس مطلب کی کوئی عاقل جو حضرت رسول خدا صلعم کی معرفت رکھتا ہے تصدیق نہین کر سکتا - اور نہ اوسکے بیان پر راضی ہو سکتا ہے - کیونکہ جب خداوند عالم نے

سوا کوئی فاعل نہین ہے تو حضرت آدم کے فعل اور کلام دونون کا حق تعالے ہی فاعل ہوگا۔ اور اسیطرح حضرت موسی کا فعل وکلام بھی خداوندِ عالم ہی کا فعل ہوگا۔ پس اس صورت مین ان لوگون نے جو اپنے نبی کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت موسی پر حضرت آدم اپنی حجت مین غالب آگئے کوئی معنی نہ ہونگے بلکہ اونکے قول کی بنا پر کلامِ مذکور کے یہ معنی ہونگے کہ خداوندِ عالم اپنی حجت مین اپنے نفس پر غالب آیا اگرچہ مجبرہ لوگ اپنی جہالت سے اس امر کے بھی قائل ہوے ہین کہ خداوندِ عالم نے تین نبیون کو (جن سے حضرت آدم ع، اور حضرت موسی ع، اور حضرت خاتم النبیین صلعم مراد ہین) اس امر پر مجبور کیا کہ وہ رضا بالقضا ئہ وقدرہ کو ترک فرمائین اور حضرت محمد مصطفے صلعم کو اس امر پر مجبور کیا کہ وہ یہ فرمائین کہ حضرت آدم اور حضرت موسی حجت مین غالب آے۔ پس اون لوگون نے اپنے نبی کی تکذیب پر اقدام کیا اور اس امر کے مدعی ہوے کہ حق تعالے نے اون کو امر باطل کے کہنے پر مجبور کیا۔ اور مجبرہ کی فضیحت وشماتت کے لیے دنیا وآخرت دونون جہان مین یسی قدر کافی ہے۔ پس ہماری اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ اس مطلب کو اون کے نبی نے ہرگز بیان نہین کیا۔ اور یہ کہ حضرت صلعم پر افترا وبہتان کیا گیا ہے حالانکہ قرآن شریف مین اون کے متعلق وارد ہوا ہے کہ

اور وہ خواہش نفسانی سے کچھ نہین کہتا جو کچھ وہ کہتا ہے وہ نہین ہے مگر وحی جو اوس کی طرف بھیجی جاتی ہے۔	پارہ ۲۷ سورہ نجم	وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝

پس جو شخص کہ حضرت صلعم پر افترا کرتا ہے وہ در اصل خداوندِ عالم پر افترا کرتا ہے۔

اور قرآن شریف ہی مین آیہ شریفہ

اور قیامت کے دن تم اون لوگون کو جنھون نے خدا کے برخلاف جھوٹ بولا ہوگا دیکھوگے کہ اونکے چہرے سیاہ ہون گے۔	پارہ ۲۴ سورہ زمر	وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ تَرَى الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلَى اللّٰهِ وُجُوْهُهُمْ مُّسْوَدَّةٌ ط

بھی موجود ہے جس سے خداوندِ عالم پر افترا کرنے والون کی نسبت مذکور ہے کہ قیامت کے دن اون کے چہرے سیاہ ہون گے۔ پس ان چارون مذہبون کے لوگون سے اس امر کا صادر ہونا کیونکر درست ہوگیا کہ وہ اس خبر کی تصحیح کرتے ہین۔ اور اپنے خلیفہ سے بھی اس قسم کے مضمون کو نقل کرتے ہین

پانچوان مسئلہ بندہ کی قدرت کا اس کے فعل پر مقدم ہونا

قدرت سے وہ صفت مراد ہے جو کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے مین موثر ہوتی ہے۔

پس قدرت سے وہ صفت خارج ہوگی جو کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے مین موثر نہین ہوتی جیسے علم اور معرفت اسیطرح قدرت مین وہ صفت بھی داخل نہ ہوگی جو کسی کام مین بدون ارادہ کے موثر ہوتی ہے جیسے درخت اور مرجان کی قوت۔ اس لیے کہ ان دونون کی قوت اگرچہ ان کے بڑہنے مین موثر ہوتی ہے لیکن ان مین ارادہ نہین ہوتا۔ اور بندہ کی قدرت[ف۱] اس کے فعل پر مقدم ہوتی ہے اور اسکے ساتھہ پیدا نہین ہوتی۔ اور اس مطلب پر کئی امرون کے ساتھہ استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلا امر۔ یہ کہ اگر بندہ کی قدرت کا اس کے فعل پر مقدم ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو بندہ سے ہر ایک فرمائش کے متعلق کرنے مین اگرچہ وہ کیسی ہی خفیف اور آسان فرمائش ہو تکلیف[ف۲] مالا یطاق لازم آئیگی مثلاً اس صورت مین اگر کوئی آقا اپنے تندرست غلام سے بازار جانے اور کسی چیز کے خرید لانے کی فرمائش کریگا تو وہ (غلام) بازار جانے اور چیز کے خرید لانے پر قادر نہ ہوگا اور آقا کی یہ سہل اور آسان فرمائش اسکے حق مین تکلیف مالا یطاق ہوگی اس لیے کہ غلام کا فرمائش کرنے کے وقت اس کے بجالانے پر قادر نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔ لیکن ہر ایک عاقل جانتا ہے کہ یہ فرمائش تکلیف مالا یطاق نہین ہے پس غلام کا فرمائش سے پہلے اس کے بجالانے پر قادر ہونا بھی ضرور ثابت ہوگا۔ اسیطرح اگر بندہ کی قدرت کا فعل پر مقدم ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ کافر سے ایمان لانے کی تکلیف کا متعلق کرنا بھی تکلیف مالا یطاق ہو اس لیے کہ تکلیف دینے کے وقت اس (کافر) کا ایمان لانے پر قادر نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔ لیکن اس سے ایمان لانے کی تکلیف کا متعلق ہونا یقیناً ثابت ہے پس بندہ کی قدرت کا اس کے فعل پر مقدم ہونا بھی یقیناً ثابت ہوگا اور حق تعالے نے

[ف۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ بندہ کی قدرت اسکے فعل پر مقدم نہین ہوتی بلکہ حق تعالے اسمین قدرت کو فعل کے ساتھہ ہی ساتھہ پیدا کردیتا ہے۔ اور انکا یہ خیال بالکل غلط ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو کسی انسان کو کوٹھے پر جانے اور آسمان پر چڑہنے کی فرمائش مین فرق کرنا درست نہ ہوتا اس لیے کہ خدا کے لیے ان دونون کے ساتھہ قدرت کا بندہ مین پیدا کردینا ممکن ہے لیکن ان دونون فرمائشون مین فرق کا موجود ہونا بہت ظاہر ہے پس بندہ مین قدرت کا فعل سے پہلے موجود ہونا بھی بہت ظاہر ہوگا ۱۲

[ف۲] ایسے کام کی فرمائش کرنا جس کی طاقت نہ ہو ۱۲

تکلیف مالایطاق کے صادر ہونے کا محال ہونا معلوم ہو چکا ہے۔

دوسرا امر۔ یہ کہ اگر بندہ کی قدرت کا اس کے فعل پر مقدم ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ زید کا دھوپ سے سایہ مین جانا اضطراری فعل ہو اور اس کا اختیاری فعل نہ ہو۔ لیکن اس فعل کا اختیاری ہونا ضروری ہے پس قدرت کا اس پر مقدم ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ اگر دھوپ سے سایہ مین جانا اختیاری فعل ہوگا تو بندہ کے لیے قدرت اور اختیار کا موجود ہونا لازم ہوگا۔ لیکن قدرت کا موجود ہونا باطل ہے اس لیے کہ اگر سایہ مین جانے کی قدرت کا دھوپ مین ہونے کے وقت موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو قدرت کا فعل پر مقدم ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر سایہ مین جانے کی قدرت کا سایہ مین ہونے کے وقت موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو قدرت کا موجود ہونا عبث اور بیکار ہوگا جس کا خدا سے صادر ہونا محال ہے پس جبکہ قدرت کا موجود ہونا باطل ہوا تو سایہ مین جانے کے فعل کا اضطراری ہونا اور اختیاری نہ ہونا بھی ثابت ہوا۔ لیکن سایہ مین جانے کا اختیاری ہونا ضروری ہے پس قدرت کا اس سے پہلے موجود ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اسیطرح اگر بندہ کی قدرت کا اس کے فعل سے پہلے موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ انسان کا خودکشی کرنا بھی اس کا اضطراری فعل ہو اور اختیاری نہ ہو اس لیے کہ اگر زندگی مین خودکشی پر قدرت کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ثابت ہوگا جو ہمارا مطلوب ہے اور اگر مرجانے کی حالت مین خودکشی پر قدرت کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو مردہ کا قادر ہونا لازم آئیگا۔ لیکن خودکشی کا اختیاری ہونا اور اضطراری نہ ہونا معلوم ہے ورنہ اس کو خودکشی کہنا بھی صحیح نہ ہوتا لہذا قدرت کا اس پر مقدم ہونا بھی ثابت ہوگا۔

تیسرا امر۔ یہ کہ اگر قدرت کا فعل پر مقدم نہ ہونا اور اس (قدرت) کا فعل کے ساتھ ہی ساتھ موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو حق تعالے کی قدرت کا حادث ہونا یا عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ اگر خدا کی قدرت کا قدیم ہونا اور اس (قدرت) کا عالم کے ساتھ ہی ساتھ موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور اگر عالم کے وجود کا حادث ہونا اور اس (عالم) کا قدرت کے ساتھ ہی ساتھ موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو قدرت کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ لیکن عالم کا قدیم ہونا اور خدا کی قدرت کا حادث ہونا باطل ہے

لہذا قدرت کا فعل پر مقدم ہونا اور اس (قدرت) کا فعل کے ساتھ ہی ساتھ موجود ہونا بھی باطل ہوگا اور اس کا فعل پر مقدم ہونا ثابت ہوگا۔ اور خدا کے لیے[لہ] دو قدرتوں کا ثابت کرنا اور ان میں سے ایک قدرت کو قدیم اور دوسری قدرت کو حادث کہنا درست نہیں ہے اس لیے کہ خدا ایک قدرت کے ساتھ موصوف ہے جو عین ذات ہے اور چونکہ خدا کی مقدس ذات میں کسی قسم کی کثرت اور کسی طرح کا نقصان نہیں ہے لہذا قدرت کا

لہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ خدا کے لیے دو قدرتیں ہیں جو اس کی ذات پر زائد ہیں ایک قدیم[عہ] جو باقی اور مستمر ہے اور ذات واجب میں قائم ہے اور فعل میں مؤثر ہوتی ہے اور دوسری حادث[عہ] جس کا باقی و مستمر رہنا محال ہے اور خدا اس کو فعل کے ساتھ بندہ میں پیدا کر دیتا ہے اور وہ اگرچہ فعل میں مؤثر نہیں ہوتی لیکن اس کی وجہ سے اختیاری اور اضطراری فعل میں فرق ہو جاتا ہے اور ان کا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ اگر قدرت قدیمہ واجب الوجود ہے تو واجب کا متعدد ہونا اور مرکب[سہ] ہونا لازم آئیگا اور اگر ممکن الوجود ہے اور واجب تعالیٰ کی قدرت و اختیار سے صادر ہوتی ہے تو دو قدرتوں کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ علاوہ بریں پہلی قدرت میں بھی یہی کلام جاری ہوگا۔ پس اگر پہلی اور پچھلی دونوں قدرتوں کا ایک ہونا فرض کیا جائیگا تو دور[للعہ] لازم آئیگا ورنہ تسلسل[ھہ] لازم آئیگا۔ اور چونکہ ہر ایک ممکن کا حادث ہونا ضروری ہے اس لیے اس کا حادث ہونا اور خدا کی ذات کا حادث کے لیے محل ہونا لازم آئیگا حالانکہ اس کا قدیم ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر قدرت حادثہ مؤثر نہیں ہے تو اس کا قدرت کہنا غلط ہے اس لیے کہ قدرت سے وہی صفت مراد ہوتی ہے جو ارادہ کے ساتھ فعل میں مؤثر ہو۔ اس کے علاوہ ایسی قدرت کی وجہ سے فعل کے اختیاری اور اضطراری ہونے میں فرق بھی نہیں ہو سکتا۔ اور ایسی قدرت پر عذاب اور ثواب کا مقرر کرنا بھی درست نہ ہوگا اور لازم آئیگا کہ فعل سے پہلے اس کا محال یا ممکن اور اختیاری یا اضطراری ہونا معلوم نہ ہو اس لیے کہ اس (قدرت حادثہ) کا فعل سے پہلے موجود نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور چونکہ دونوں قدرتوں کا خدا کی ذات پر زائد ہونا تسلیم کیا گیا ہے اس لیے خدا کا اپنے کمال میں اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا اور اس کی ذات کا ناقص ہونا لازم آئیگا۔ پس جبکہ خدا کے لیے دو قدرتوں کا موجود ہونا اور قدرت کا اس کی ذات پر زائد ہونا باطل ہو گیا تو خدا کے لیے فقط ایک قدرت کا موجود ہونا اور اس کا عین ذات ہونا ثابت ہوا اور رسالۃ التوحید میں اس مطلب کی زیادہ تفصیل اور شرح موجود ہے ۱۲

عہ قدیم سے وہ موجود مراد ہے جس سے پہلے کوئی چیز موجود نہ ہو ۱۲

عہ حادث سے وہ موجود مراد ہے جس سے پہلے کوئی چیز موجود ہو ۱۲

سہ کسی چیز کے مرکب ہونے سے اوس کا دو یا کئی چیزوں سے مل کر حاصل ہونا مراد ہے جیسے مکان۔ تخت۔ میز۔ کرسی وغیرہ۔ پس اگر خدا کا متعدد ہونا فرض کیا جائے گا تو ہر ایک کا وجوب اور ایک ایک وجود سے حاصل ہونا لازم آئے گا۔ اور چونکہ ہر ایک مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے اس لیے خدا کا مرکب ہونا محال ہوگا اس لیے کہ وہ کسی چیز کا محتاج نہیں ہے ۱۲

للعہ دور سے کسی چیز کا اپنی ذات پر موقوف ہونا مراد ہے ۱۲

ھہ تسلسل سے غیر متناہی چیزوں کا ایک وقت میں موجود ہونا مراد ہے ۱۲

متعدد کہنا اور ان مین سے ایک کو قدیم اور دوسرے کو حادث کہنا باطل ہوگا اور اس مطلب کی رسالہ التوحید مین مفصل شرح کی گئی ہے۔

چوتھا امر۔ یہ کہ اگر بندہ کی قدرت کا فعل پر مقدم نہ ہونا اور فقط فعل کے ساتھہ ہی ساتھہ پیدا ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ اختیاری فعل کو اپنے صادر ہونے مین قدرت کی حاجت نہ ہو اس لیے کہ ہر ایک فعل اپنے صادر ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے پس اگر قدرت کا فعل سے پہلے موجود ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو فعل کو اپنے صادر ہونے مین قدرت کی حاجت نہ ہوگی لیکن ہر ایک عاقل جانتا ہے کہ فعل کو قدرت کی ضرور حاجت ہے پس اس کا فعل پر مقدم ہونا اور فقط ساتھہ ہی ساتھہ پیدا نہ ہونا بھی لازم ہوگا۔ اسکے علاوہ ایسی قدرت کی وجہ سے جو فعل کے ساتھہ پیدا ہو اختیاری اور اضطراری فعل مین فرق کرنا بھی صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ وہ فعل مین موثر نہین ہوتی حالانکہ اون دونون مین فرق کرنا نہایت ضروری ہے اس لیے کہ ہر ایک شخص کو کوٹھے سے گر پڑنے کا اضطراری ہونا اور اس سے اوترنے کا اختیاری ہونا معلوم ہے **پس** قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ثابت اور اسکا فقط فعل کے ساتھہ پیدا ہونا باطل ہے۔

پانچوان امر۔ یہ کہ اگر بندہ کی قدرت کا اسکے فعل پر مقدم ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ کسی شخص کو فعل کے مقدور اور غیر مقدور یا ممکن اور محال ہونے مین تفرقہ کرنا درست نہ ہو حالانکہ ہر ایک شخص اپنے چلنے پھرنے کو مقدور اور ممکن اور آسمان پر اُڑ جانے کو غیر مقدور اور محال جانتا ہے۔ **پس** اگر قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ضروری نہ ہوتا تو دونون امرون مین تفرقہ کرنا درست نہ ہوتا۔ **لیکن** اون دونون امرون مین تفرقہ کرنا ضروری ہے پس قدرت کا اوس (فعل) پر مقدم ہونا بھی ضروری ہوگا۔

کاموں پر قدرت کے مقدم ہونے مین بعض شبہات کا ذکر اور اون کا دفعیہ

کامون پر قدرت کے مقدم ہونے مین بعض لوگون نے کچھہ شبہے کیے ہین لہذا اونکا وار ذکر کرنا اور دفع کرنا مناسب ہے۔

پہلا شبہہ۔ یہ کہ قدرت عرض[۱] ہے جس کا دو زمانون مین باقی رہنا محال ہے اس لیے کہ اگر اوس (عرض) کا دو زمانون مین باقی رہنا فرض کیا جائیگا تو اوسکا بقا کے ساتھہ موصوف ہونا لازم ہوگا او

[۱] عرض سے وہ ممکن مراد ہے جو کسی اور محل مین موجود ہو جسکی طرف اوس (ممکن) کو حاجت ہو اور محل کو اوس (ممکن) کی حاجت نہ ہو جیسے سیاہی کا جسم مین ہونا

چونکہ بقا بھی عرض ہے لہذا عرض کا عرض کے ساتھہ قائم ہونا لازم آئیگا لیکن عرض کا عرض مین قائم ہونا باطل ہے۔ پس اوسکا دو زمانون مین موجود ہونا بھی باطل ہوگا۔ اب اگر قدرت کا فعل سے پہلے موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا فعل کے وقت معدوم ہونا لازم آئیگا لیکن اوس (قدرت) کا فعل کے وقت معدوم ہونا محال ہے ورنہ فعل کا بدون قدرت کے موجود ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ قدرت علت[1] ہے اور فعل اوس کا معلول[2] ہے اور معلول کا بدون اپنی علت کے موجود ہونا درست نہین ہے پس قدرت کا فعل سے پہلے موجود ہونا باطل اور فعل کے ساتھہ موجود ہونا لازم ہوگا

اور یہ شبہہ کئی وجہون سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر بندہ کی قدرت کا بقا کے ساتھہ موصوف ہونا صحیح نہ ہوگا تو خدا کی قدرت کا بھی بقا کے ساتھہ موصوف ہونا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ جس طرح عرض اپنے محل مین قائم ہوتی ہے اوسیطرح صاحب شبہہ کے نزدیک خدا کی قدرت بھی اوس کی ذات مین قائم ہے۔ لیکن خدا کی قدرت کا بقا کے ساتھہ موصوف ہونا حتماً درست ہے پس بندہ کی قدرت کا بھی اوس (بقا) کے ساتھہ موصوف ہونا درست ہوگا

دوسری وجہ۔ یہ کہ بقا کوئی ایسا امر نہین ہے جو وجود کے علاوہ ہو بلکہ بقا سے خود وجود کا متمم ہونا مراد ہوتا ہے۔ پس جس طرح کہ قدرت کا موجود ہونیکے ساتھہ موصوف ہونا صحیح ہے اوسی طرح اوس (قدرت) کا باقی رہنے کے ساتھہ بھی موصوف ہونا صحیح ہوگا۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر عرض کا دو زمانون مین باقی رہنا باطل ہوگا تو لازم آئیگا کہ کسی فعل کا دو زمانون مین باقی رہنا بھی باطل ہو ورنہ فعل کے ایک حصہ کا بدون قدرت کے موجود ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ معلول کا بدون اپنی علت کے موجود ہونا صحیح نہین ہے لیکن فعل کا دو زمانون مین باقی رہنا درست ہے جیسے حرکت کرنا پس قدرت کا بھی دو زمانون مین باقی رہنا درست ہوگا۔ پس جو جواب فعل کے باقی رہنے کا دیا جائیگا وہی جواب قدرت کے باقی رہنے کا بھی دیا جائیگا۔

---

[1] علت وہ موجود ہے جس سے کوئی دوسرا موجود پیدا ہو ۱۲

[2] معلول وہ موجود ہے جو کسی دوسرے موجود سے پیدا ہو ۱۲

چوتھی وجہ - یہ کہ عرض کا عرض مین قائم ہونا باطل نہین ہے اسی لیے حرکت کا جلدی اور دیر کے ساتھہ موصوف کرنا صحیح ہے پس جس طرح کہ حرکت مین جلدی اور دیر قائم ہوتی ہے اوسی طرح قدرت مین بقا بھی قائم ہوگی -

پانچوین وجہ - یہ کہ جس طرح سپیدی اور سیاہی اور سرخی وغیرہ مین ایک فرد کا معدوم ہونا اور اوسکی جگہ دوسری فرد کا موجود ہونا فرض کیا جاتا ہے اوسی طرح قدرت مین بھی ایک فرد کا معدوم ہونا اور اوسکی جگہ دوسری فرد کا موجود ہونا فرض کیا جا سکتا ہے پس جو جواب کہ باقی اعراض[1] کے باقی رہنے مین تجویز کیا جائیگا اوسی قسم کا جواب قدرت کے باقی رہنے مین بھی تجویز کیا جائیگا -

چھٹی وجہ - یہ کہ قدرت کا علت کہنا اور فعل کا معلول کہنا اوسی وقت درست ہوگا جبکہ قدرت کا فعل مین موثر ہونا فرض کیا جاے حالانکہ صاحب شبہہ کے نزدیک فعل مین قدرت موثر نہین ہوتی پس جبکہ قدرت کا خود صاحب شبہہ کے نزدیک علت ہونا اور فعل کا معلول ہونا درست نہین ہے تو اون کا یہ شبہہ اونکے اصول کی بنا پر باطل ہوگا -

دوسرا شبہہ - یہ کہ اگر بندہ کی قدرت کا اوس کے فعل پر مقدم ہونا فرض کیا جائیگا تو فعل کا اپنے عدم کی حالت مین موجود ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے - اس لیے کہ اس صورت مین فعل کا ایک ہی وقت مین موجود اور معدوم ہونا لازم آئیگا -

اور یہ شبہہ بھی کئی وجہون سے ضعیف ہے -

پہلی وجہ - یہ کہ اگر اس شبہہ کا صحیح ہونا فرض کیا جاے تو لازم آئیگا کہ خدا کی قدرت کا اوس کے فعل پر مقدم ہونا بھی باطل ہو لیکن خدا کی قدرت کا اوس کے فعل پر مقدم ہونا صاحب شبہہ کے نزدیک بھی صحیح ہے پس بندہ کی قدرت کا اوسکے فعل پر مقدم ہونا بھی صحیح ہوگا اگرچہ بندہ کی قدرت[2] اور اوسکا فعل سے متعلق ہونا دونون حادث ہین اور خدا کی قدرت قدیم ہے اور فقط اوسکا فعل سے متعلق ہونا حادث ہے

---

[1] اعراض عرض کی جمع ہے جس کے معنی کئی جگہہ معلوم ہو چکے ہین ۱۲

[2] بعض لوگون کا خیال ہے کہ بندہ کی قدرت اور اوس کا فعل سے متعلق ہونا دونون حادث ہین اور خدا کی قدرت قدیم ہے اگرچہ

دوسری وجہ - یہ کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ ہر ایک حادث کے وجود کا اوس کی عدم کی حالت مین ممکن فرض کرنا محال ہو۔ مثلاً زید کا موجود ہونا اوس کے معدوم ہونے کی حالت مین بھی ممکن ہے اور وجود کا عدم کی حالت مین ممکن ہونا محال ہے ورنہ وجود و عدم کا مجتمع ہونا لازم آئیگا۔ پس ہر ایک حادث کے وجود کا اوس کی عدم کی حالت مین ممکن ہونا محال ہوگا۔ لیکن کسی حادث کی وجود کا اوسکی عدم کی حالت مین ممکن ہونا ہرگز محال[1] نہین ہے پس قدرت کا فعل پر متقدم ہونا بھی محال نہ ہوگا۔

تیسری وجہ - یہ کہ کسی چیز کے وجود کو اوس (چیز) کے عدم کی شرط اور نیستی کی قید کے ساتھہ فرض کرنا محال ہے اس لیے کہ اس صورت مین دو نقیضون[2] کا باہم مجتمع ہونا لازم آتا ہے اور کسی چیز کے وجود کا اوس کے عدم کی حالت اور نیستی کے وقت فرض کرنا ممکن ہے پس اگر اس شبہہ مین فعل کے موجود اور معدوم ہوجانے سے پہلے صورت کا ارادہ کیا گیا ہے تو وہ ضرور محال ہے مگر وہ صورت ہماری مراد نہین ہے اور اگر فعل کے وجود اور معدوم ہوجانے سے دوسری صورت کا ارادہ کیا گیا ہے تو وہ صورت ضرور ہماری مراد ہے مگر وہ محال نہین ہے پس زید کا معدوم ہونے کے وقت موجود ہونا ممکن ہوگا۔ والا زید کے وجود کا محال اور ممتنع ہونا لازم آئیگا اور زید کا معدوم ہونے کی شرط کے ساتھہ موجود ہونا ممتنع ہوگا والا دو نقیضون کا مجتمع ہوجانا لازم آئیگا۔ اسی طرح زید کا موجود ہونے کے وقت معدوم ہونا ممکن ہوگا والا زید کے عدم کا محال اور ممتنع ہونا لازم آئیگا اور اوس (زید) کا موجود ہونے کی شرط کے ساتھہ معدوم ہونا ممتنع ہوگا والا دو نقیضون کا مجتمع ہوجانا لازم آئیگا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اوسکا فعل بھی مخلوق ہونا حادث ہے پس بندہ کی قدرت کا خدا کی قدرت پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور اون کا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ یہ شبہہ محض بندہ کی قدرت کو فعل پر متقدم فرض کرنے سے پیدا ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ قدرت کا فعل پر متقدم ہونا دونون جگہ مشترک ہے پس جو تقریر کہ بندہ کی قدرت کے متقدم ماننے مین جاری ہوگی وہی تقریر خدا کی قدرت مین بھی جاری ہوسکیگی اور خدا کی قدرت کے قدیم ہونے کو اس مقام پر کسی قسم کا دخل نہ ہوگا پس اگر بندہ کی قدرت کو متقدم فرض کرنے مین کوئی قباحت لازم آئیگی تو خدا کی قدرت کو متقدم فرض کرنے مین بھی یہی قباحت لازم آئیگی ۱۲

[1] اس لیے کہ امکان مین وجود و عدم دونون کا ضروری نہ ہونا معتبر ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایسی صفت ہے جو ہر ایک حادث کی ذات کے لیے ہر وقت ثابت ہوتی ہے خواہ اوسکا موجود ہونا فرض کیا جاوے یا معدوم ہو ورنہ لازم آئیگا کہ ذاتی صفت مین تغیر ہوجائے جو محال ہے ۱۲

[2] نقیضون سے لیے دو مفہوم مراد ہین جن کا ایک ساتھہ ہونا محال ہے جیسے زید کا ایک ہی وقت مین عالم اور غیر عالم ہونا یا نہ ہونا۔ پس زید کا ان دونون کے ساتھہ ایک ہی وقت مین موصوف ہونا اور ایک ہی وقت مین ان دونون کے ساتھہ موصوف نہ ہونا محال ہے ۱۲

چھٹا مسئلہ قدرت کے تعلق کا دونون مقدورون (کرنے او نہ کرنے) کے ساتھہ یکسان ہونا

قدرت کو کسی امر کے بجالانے اور ترک کرنے سے ایک نسبت اور یکسان تعلق ہوتا ہے۔ جس پر کئی امرون کے ساتھہ استدلال ہو سکتا ہے۔

پہلا امر۔ یہ کہ قادر وہی شخص کہلاتا ہے جو اپنی خواہش اور ارادہ کے موافق دونون مقدورون (کرنے یا نہ کرنے) مین سے ایک کو اختیار کرے پس اگر اوس کے اختیار کا فقط کرنے یا فقط نہ کرنے مین منحصر ہونا اور اوس کی قدرت کا فقط ایک مقدور کے اختیار کرنے مین محدود ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا اپنے فعل مین مضطر اور ایک مقدور کے اختیار کرنے مین مجبور ہونا لازم آئیگا۔ لیکن قادر کا مضطر اور مجبور ہونا محال ہے پس ضرور ہوا کہ اوس کو کسی امر کے بجالانے اور ترک کرنے سے یکسان تعلق ہو اور اون دونون مین سے کسی ایک کا اختیار کرنا اوس کی خواہش اور ارادہ پر موقوف ہو۔

دوسرا امر۔ یہ کہ اگر قدرت کو فعل اور ترک دونون سے یکسان تعلق نہ ہوگا تو ارادہ کا اون دونون (فعل اور ترک) مین سے ایک کے لیے مخصص[1] ہونا صحیح نہ ہوگا۔ لیکن ارادہ کا مخصص ہونا مسلم ہے اس لیے کہ ارادہ سے وہ صفت مراد ہوتی ہے جو کسی فعل کے ہونے یا نہ ہونے کو دوسرے فعل کے ہونے یا نہ ہونے پر ترجیح دیتی ہے یا کسی فعل کے ایک زمانہ مین واقع ہونے اور دوسرے زمانہ مین واقع نہ ہونے کی تخصیص کرتی ہے۔ اور دوسری مختصر عبارت مین ارادہ سے وہ صفت مراد ہوتی ہے جو ایک مقدور کو دوسرے مقدور پر ترجیح دیتی ہے پس اگر قدرت کا فعل کے ہونے اور نہ ہونے سے یکسان متعلق ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ مختص ہونے مین خود قدرت کافی ہو اور کسی دوسرے مخصص کی ضرورت نہ ہو اور قدرت کے علاوہ ارادہ کا فرض کرنا اور اوس کو ایک مقدور کے لیے مرجح قرار دینا بالکل بیکار اور مہمل ہو۔ لیکن ارادہ کا قدرت کے علاوہ ہونا اور اوس کا ایک مقدور کے لیے مرجح ہونا ہر ایک عاقل کے نزدیک مسلم اور ثابت ہے لہٰذا قدرت کا دونون مقدورون (فعل اور ترک) سے یکسان متعلق ہونا بھی ضروری ہوگا۔

تیسرا امر۔ یہ کہ اگر قدرت کا دونون مقدورون سے یکسان متعلق ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو آقا کو اپنے غلام سے

---

[1] ترجیح دینے والا اور تخصیص کرنے والا ۱۲

ایک وقت مین ایک کام کے بجالانے اور دوسرے کام کے ترک کرنے کا متعلق کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے
کہ اوس کو دونون مقدورون کے اختیار کرنے پر قدرت کا حاصل نہ ہونا فرض کیا گیا ہے پس اوس کا ہر ایک
کام اوس قدرت کا تابع ہوگا جو ہر ایک مقدور کے ساتھہ متعلق ہوگی اور اوس کو دوسرے مقدور پر قدرت
نہ ہوگی - لیکن آقا کو اپنے غلام سے ایسی فرمایش کا متعلق کرنا یقیناً صحیح ہے - پس اوس کی قدرت کا دونون
مقدورون سے متعلق ہونا بھی یقیناً صحیح ہوگا - اوسی طرح اگر قدرت کا دو مقدورون سے متعلق ہونا باطل ہو
تو شریعتون کا باطل ہونا اور کسی شخص سے ایمان لانے اور کفر کے ترک کرنے کا متعلق کرنا بھی صحیح نہ ہو -
لیکن شریعتون کا باطل ہونا غلط ہے اور ایمان لانے اور کفر کے ترک کرنے کی تکلیف کا متعلق کرنا صحیح ہے
لہذا قدرت کا دونون مقدورون سے متعلق ہونا صحیح اور اوس کا فقط ایک مقدور کے ساتھہ مخصوص ہونا
غلط ہوگا - اور اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو قباحتین اور خرابیان کہ بندہ کی قدرت کے فعل پر مقدم نہ ہونیکی
صورت مین لازم آتی ہین وہ سب قباحتین اور خرابیان اس جگہ بھی لازم آئینگی اس لیے کہ قدرت کا دونون
مقدورون سے یکسان متعلق نہ ہونا اوس (قدرت) کے فعل پر مقدم فرض نہ کرنے سے پیدا ہوا ہے کیونکہ جب
اوس (قدرت) کا مقدم ہونا فرض نہ کیا جائیگا اور فعل کے ساتھہ ہی ساتھہ اوس (قدرت) کا پیدا ہونا فرض
کیا جائیگا تو ظاہر ہے کہ وہ (فعل) فقط کرنے یا فقط نہ کرنے مین منحصر ہوگا اور اوسکے ساتھہ دوسرے مقدور سے
اوس قدرت کا متعلق ہونا درست نہ ہوگا ورنہ فعل کا موجود اور معدوم ہونا لازم آئیگا پس چونکہ اوپر کی بیان سے
قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اوس کا دونون مقدورون سے یکسان متعلق ہونا بھی ثابت
ہوگا - اور ایسے شخص[ف۱] کا قادر کے مفہوم مین داخل کرنا صحیح نہین ہے جو فعل و ترک مین سے فقط ایک کو اختیار

ف۱ بعض لوگون کا خیال ہے کہ فعل (کرنے) پر قادر ہونے کے لیے اوس (فعل) کی ضد[عہ] (ترک کرنے) پر قادر ہونا ضروری نہین ہے
اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ قادر سے وہی شخص مراد ہوتا ہے جس کے لیے فعل و ترک دونون کا اختیار کرنا ممکن ہو اور اگر
قادر سے وہی چیز مراد لی جاسے جس سے فقط فعل - یا فقط ترک - صادر ہو تو آگ کا اوس (قادر) کے مفہوم مین داخل کرنا اور اوس (آگ) کا
جلا دینے پر قادر کہنا صحیح ہوگا لیکن آگ کا قادر ہونا کسی طرح صحیح نہین ہے پس قادر کے مفہوم مین فعل و ترک دونون کے اختیار کرنے کا
ممکن ہونا ضرور داخل ہوگا ۱۲

عہ کسی شے کی ضد سے اس مقام پر وہ چیز مراد ہے جس کا اوس (شے) کے ساتھہ جمع ہونا محال نہ ہو ۱۲

کرسکتا ہو اور دوسرے کو اختیار نہ کرسکتا ہو ورنہ قادر کا مجبور ہونا لازم آئیگا۔ اسی[1] طرح ہر ایک مقدور کے لیے جداگانہ قدرت کا فرض کرنا بھی صحیح نہین ہے ورنہ اختیاری اور اضطراری فعل مین فرق نہ ہوگا۔

ساتوان مسئلہ۔ تکلیف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا

چونکہ خدا کے جملہ کامون کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا اور ہر طرح کی بدی اور برائی سے منزہ اور پاک ہونا اور اون کا بیشمار مصلحتون اور حکمتون پر مشتمل ہونا قبل ازین بخوبی معلوم ہوچکا ہے لہذا تکلیف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا اور ہر طرح کی بدی اور برائی سے منزہ اور پاک ہونا اور کسی نہ کسی مصلحت اور حکمت پر مشتمل ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اگرچہ ہماری ناقص عقلون کو اوس کی خوبی اور بھلائی کی تفصیل معلوم نہ ہو اس لیے کہ ہم بیان کرچکے ہین کہ خدا کے ہر ایک کام کی بھلائی پر ہماری ناقص عقلون کا مطلع ہونا لازم نہین ہے۔ لیکن ازبسکہ تکلیف کی بعض خوبیون اور بھلائیون اور اس کی بعض مصلحتون اور حکمتون پر ہماری ناقص عقلون کے لیے بھی اطلاع حاصل ہے لہذا اس مقام پر تکلیف کی بعض خوبیون اور بھلائیون اور اوس کی بعض حکمتون اور مصلحتون کا بیان کردینا مناسب ہے مگر اصل مطلب سے پہلے بعض امرون کا بطور مقدمہ بیان کردینا ضروری ہے تاکہ اصل مطلب کے سمجھنے مین وقت نہ ہو اوسکو ہر ایک شخص کا ادنے توجہ کے بعد ذہن نشین کرلینا سہل و آسان ہو وہ کئی امر ہین۔

پہلا امر۔ تکلیف[2] سے کسی واجب التعظیم شخص کا ایسے کام کے صادر کرنے یا نہ کرنے کو ابتداءً متعلق کرنا

ف[1] بعض لوگون کا خیال ہے کہ قادر ہونے مین ایک ہی قدرت کا فعل و ترک دونون سے متعلق ہونا ضرور نہین ہے بس ممکن ہے کہ ہر ایک مقدور کے لیے جداگانہ قدرت فرض کی جاے۔ پس صورت مذکورہ مین صادق آئیگا کہ فعل اور ترک دونون قدرت سے صادر ہوے ہین۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے۔ اس لیے کہ اگر قادر کے مفہوم مین اسی قدر کافی ہو تو لازم آئیگا کہ آفتاب کا دن کو زمین کے روشن کرنے پر اور رات کو زمین کے روشن نہ کرنے پر قادر کہنا صحیح ہو۔ حالانکہ آفتاب کا قادر کے مفہوم سے خارج ہونا معلوم ہے۔ پس صحیح یہ ہے کہ قادر سے وہی شخص مراد ہے جس کے لیے ایک ہی وقت مین فعل اور ترک دونون مین سے ایک کا اپنی خواہش اور ارادہ کے موافق اختیار کرنا ممکن ہو۔ لہذا قدرت کا دونون مقدورون سے یکسان متعلق ہونا لازم ہوگا۔ اور ارادہ کی بعد ایک مقدور کو ترجیح حاصل ہوگی ۱۲

ف[2] لفظ تکلیف کا تین معنون مین استعمال ہے۔ اول[1] خدا کا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کو راجح یا مساوی (برابر) قرار دینا۔ پس اس بنا پر تکلیف مین پانچون حکم داخل ہونگے۔ اس لیے کہ خدا نے واجب اور مستحب کے کرنے کو اور حرام اور مکروہ کے نہ کرنے کو راجح قرار دیا ہے اور مباح کے کرنے نہ کرنے کو مساوی قرار دیا ہے۔ دوم[2] خدا کا بندون سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنیکو متعلق کرنا

مراد ہوتا ہے جس پر عمل کرنے مین کسی قسم کی مشقت ہو۔ اور واجب التعظیم سے وہ شخص مراد ہے جس کی اطاعت اور فرمان برداری لازم ہو جیسے خدا۔ نبی۔ امام۔ آقا۔ مان باپ۔ پس کسی غیر واجب التعظیم شخص کا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کو متعلق کرنا تکلیف مین داخل نہ ہوگا جیسے غلام کا اپنے آقا سے کسی حاجت کو طلب کرنا اسی طرح اگر کوئی واجب التعظیم شخص ایسے کام کے کرنے یا نہ کرنے کو متعلق کرے جس کو دوسرا واجب التعظیم متعلق کر چکا ہو تو وہ بھی تکلیف مین داخل نہ ہوگا جیسے مان باپ کا نماز پڑہنے یا روزہ رکھنے کو اپنے بچون سے متعلق کرنا۔ اس لیے کہ نماز پڑہنے یا روزہ رکھنے کو خدا و رسول متعلق کر چکے ہین۔ اسی طرح اوس کام کا متعلق کرنا تکلیف مین داخل نہ ہوگا جس پر عمل کرنے مین کسی قسم کی مشقت ہو جیسے معمولی طور پر سانس لینا۔ ہوا کھانا۔

دوسرا امر۔ ثواب سے وہ خالص لذتین اور دائمی منفعتین مراد ہین جو کسی مستحق کے لیے مدح اور تعظیم کے ساتھ حاصل ہوتی ہین۔ پس ثواب مین غیر خالص منفعت داخل نہ ہوگی جیسے زخم پر مرہم لگانا۔ بھوک پیاس کے وقت کھانے پانی کا حاصل ہونا۔ اسی طرح ثواب مین غیر دائمی منفعت بھی داخل نہ ہوگی جیسے معینہ مدت تک کسی پر انعام کرنا۔ اسیطرح ثواب مین وہ منفعت بھی داخل نہ ہوگی جو غیر مستحق کے لیے حاصل ہو۔ جیسے مجرم پر احسان کرنا۔ اسیطرح ثواب مین وہ منفعت بھی داخل نہ ہوگی جو مدح اور تعظیم کے ساتھ حاصل نہ ہو جیسے کسی معاوضہ کا حاصل ہونا۔ امانت کا واپس ہونا۔

تیسرا امر۔ عذاب سے وہ الم اور مضرت مراد ہے جو کسی مستحق کے لیے مذمت اور اہانت کے ساتھ حاصل ہو جیسے کافر کا دوزخ کی آگ مین جلنا پس عذاب مین وہ الم اور مضرت داخل نہ ہوگی جو غیر مستحق کی لیے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ پس اس بنا پر تکلیف مین مباح کام داخل نہ ہوگا اس لیے کہ خدا نے اوس کے کرنے یا نہ کرنے کو بندون سے متعلق نہین کیا اور باقی چارون حکم اوسمین داخل ہین گے اس لیے کہ خدا نے واجب و مستحب کے کرنیکو اور حرام و مکروہ کے نہ کرنیکو بندون سے متعلق کیا ہے۔ سوم۔ خدا کا بندون پر کسی کام کرنے یا نہ کرنے کو لازم کر دینا۔ پس اس بنا پر تکلیف مین فقط واجب اور حرام کام داخل ہونگے اس لیے خدا نے واجب کے کرنے کو اور حرام کے نہ کرنیکو بندون پر لازم کیا ہے اور باقی تینون حکم اوس سے خارج ہونگے اس لیے کہ خدا نے اونکے کرنے یا نہ کرنے کو لازم نہین کیا ہے۔ اور اگر تکلیف سے بندون کا وہ کام مراد لیا جاے جسکے کرنے نہ کرنے مین فی الجملہ مشقت ہو تو اول کی طرح اس بنا پر بھی تکلیف مین ہر ایک اختیاری کام داخل رہیگا اور یہ تعریف بھی پانچون حکمون کو شامل ہے اس لیے کہ مباح کام کرنے یا نہ کرنے مین بھی فی الجملہ مشقت ضروری ہے اگرچہ اوس کے کرنے یا نہ کرنے پر تعریف یا مذمت کرنا صحیح نہین ہے۔ اور اس مقام پر اور بھی تفصیل ہے جس کا وارد کرنا اس رسالہ کی حیثیت کے خلاف ہے ۱۲

حاصل ہو جیسے محسن کو ضرر پہونچانا - اسیطرح عذاب مین وہ الم اور مضرت بھی داخل نہ ہوگی جو مذمت اور اہانت کے ساتھہ حاصل نہ ہو جیسے ادب کے لیے بچون کو مارنا - یا مومن کے لیے مرض کا حاصل ہونا - اور جبکہ مقدمون کے بیان سے فراغ حاصل ہوا تو اب ہم اصلی مطلب کی طرف رجوع کرتے ہین -

پس واضح ہو کہ تکلیف کی خوبی اور بھلائی پر کئی امرون کے ساتھہ استدلال کرنا ممکن ہے -

پہلا امر - یہ کہ اگر خدا نے بہت سے کامون کی تکلیف کو بندون سے متعلق کیا ہے - اور ہم بیان کر چکے ہین کہ خدا کے ہر ایک کام کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا لازم ہے اس لیے کہ اوس سے کسی عبث یا بُرے کام کا صادر ہونا محال ہے پس بندون کی تکلیف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا لازم ہوگا

دوسرا امر - یہ کہ تکلیف ایسی مصلحت پر مشتمل ہے جو بے تکلیف کے حاصل نہین ہو سکتی اور مصلحت سے خدا کا بندون کو ایسے دائمی ثواب کے حاصل کرنے کی طرف رغبت دلانا مراد ہے جس کا بے تکلیف کے عطا کرنا قبیح ہے - **اور** اس کلام کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ خدا کا بندون سے تکلیف کو متعلق کرنا یقیناً معلوم ہے - پس اوس کے لیے کسی مصلحت اور غرض کا فرض کرنا لازم ہے ورنہ اوس (تکلیف) کا عبث اور بیفائدہ ہونا یا مفسدہ پر مشتمل ہونا لازم آئیگا - حالانکہ خدا کے کسی کام کا عبث اور بیفائدہ ہونا یا مفسدہ پر مشتمل ہونا محال ہے جس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے - اور جبکہ تکلیف کے لیے کسی مصلحت اور غرض کا فرض کرنا لازم ہوا تو اوس (مصلحت و غرض) کا خدا کی طرف رجوع کرنا درست نہ ہوگا - والا اوسکا محتاج ہونا لازم آئیگا جو محال ہے - اسی طرح تکلیف کی مصلحت و غرض کا غیر مکلف کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہوگا اس لیے کہ اوس کا غیر مکلف کی طرف رجوع کرنا قبیح ہے جو حکیم مطلق سے صادر نہین ہو سکتا پس اوس کا مکلف کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا - لیکن تکلیف کی مصلحت و غرض کا بے تکلیف کے حاصل ہونا درست نہ ہوگا ورنہ تکلیف کا متعلق کرنا عبث اور بیفائدہ ہوگا جس کا خدا سے صادر ہونا محال ہے - اسی طرح تکلیف کی مصلحت اور غرض سے ثواب کا عطا کرنا ہر ایک مکلف کو مراد نہین ہو سکتا ورنہ لازم آئیگا کہ ثواب کا اوس مکلف کو بھی عطا کرنا صحیح ہو جس کے ایمان نہ لانے کا خدا کو علم حاصل ہے حالانکہ ایسے شخص کو ثواب کا عطا کرنا عقل کے نزدیک کسی طرح صحیح نہین ہے پس ضرور ہوا کہ تکلیف کی مصلحت

اور غرض سے ثواب کا پیش کرنا اور مکلف کو اوس ثواب کے حاصل کرنے کی طرف رغبت دلانا مقصود ہو لیکن چونکہ ثواب سے ایسی خالص اور دائمی منفعتیں مراد ہین جو مستحق کے لیے مدح اور تعظیم کے ساتھہ عطا کیجاتی ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے لہذا اوس (ثواب) کا ایسے شخص کے لیے عطا کرنا صحیح نہ ہوگا جو مدح اور تعظیم کا مستحق نہ ہو جیسے کافر۔ اسی لیے علماء دین کی طرح ناسمجھہ بچون اور رذیل لوگون کی مدح اور تعظیم قبیح ہے۔ اور یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ مدح اور تعظیم کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو خدا کی طاعت اور فرمان برداری اور اس کے حکمون کی پابندی کرے اور بھلے کامون کو بجا لاے اور برے کامون کو ترک کرے۔

پس ہماری اس تقریر سے ثابت ہوا کہ ثواب کا فقط مطیع (فرمان بردار) بندون کو عطا کرنا ضروری ہوگا۔ اب جبکہ ثواب ایسی گران قدر چیز کا تکلیف کے لیے غرض و مصلحت ہونا معلوم ہوا تو تکلیف کی خوبی اور بھلائی مین کیا شبہہ ہو سکتا ہے۔ اور دوسری مختصر عبارت مین اس مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ تکلیف کی غرض طاعت و فرمانبرداری ہے اور طاعت و فرمانبرداری کی غرض ثواب ہے پس تکلیف کی غرض ثواب ہوگا اب چونکہ ثواب ایسی منفعت کا حاصل کرنا لازم اور اوسکا ترک کر دینا قبیح ہے لہذا طاعت کا اختیار کرنا لازم ہوگا۔ اور چونکہ طاعت کا اختیار کرنا تکلیف پر موقوف ہے اس لیے تکلیف کا ہونا لازم ہوگا۔ اس صورت مین تکلیف کا بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا بھی ضروری ہوگا۔

تیسرا امر۔ یہ کہ عالم کا انتظام اور اوسکی درستی و اصلاح لازم ہے اس لیے کہ اوس پر انسان کا باقی رہنا موقوف ہے اور عالم کا انتظام اور اوسکی درستی و اصلاح تکلیف پر موقوف ہے۔ لہذا تکلیف کا ہونا ضروری ہوگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت ایسے عنوان پر واقع ہوتی ہے کہ اوس سے اپنی ضرورت کی تمام چیزون کا تنہا بہم پہونچانا ممکن نہین ہے بلکہ اوسکو اپنی غذا اور لباس اور مکان وغیرہ ضرورتون کے فراہم کرنے اور اپنے کامون کے انجام دینے مین دوسرے لوگون سے ملنے اور معاملہ کرنے کی حاجت ہے اور بغیر اسکے انسان کا باقی رہنا اور شایستگی کے ساتھہ بسر کرنا دشوار ہے لہذا انسانون کا باہم میل جول اور آپس مین معاملہ کرنا ضروری ہوگا۔ لیکن انسان کی باہم ملنے اور معاملہ کرنے مین ظلم و زیادتی اور فتنہ و فساد اور حق تلفی اور خونریزی بلکہ جان و مال دونون کے

ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہے اس لیے کہ اون مین نفسانی خواہشین موجود ہین جنکی وجہ سے ہر ایک شخص اپنی منفعت کے طلب کرنے اور مضرت کے دفع کرنے پر آمادہ ہوتا ہے ایسی صورت مین اگر مذکورہ بالا مفسدون کے روکنے کی پوری تدبیر نکی جاے تو عالم کے انتظام مین خلل آجاے اور انسان کا جینا دشوار ہو جاے بلکہ حیوانون کی زندگی سے اوسکی زندگی بدتر ہو جاے اس لیے کہ جس طرح انسان کو اپنے زندہ رہنے اور ضرورتون کے بہم پہونچانے مین دوسرے انسان کی طرف حاجت ہوتی ہے اوس طرح ایک حیوان کو اپنے زندہ رہنے اور ضرورتون کے بہم پہونچانے مین دوسرے حیوان کی طرف حاجت نہین ہوتی۔

پس انتظام عالم کی درستی اور مفسدون کی روک تھام اور میل جول کے صحیح نتیجون کے پیدا ہونیکی غرض سے ایک ایسے مکمل قانون کی ضرورت ہے جسکی پابندی ہر ایک شخص پر لازم ہو اور اوسپر عمل کرنے سے میل جول کے پورے فائدے اور انسانی زندگی کی معقول تدبیرین میسر ہون اور ظلم و زیادتی اور فتنہ و فساد کی تمام راہین بند ہون۔ اب اگر اوس قانون کا وضع کرنا (بنانا) بھی اونہین لوگون سے متعلق کیا جاے تو مذکورۂ بالا مفسدون اور خرابیون کے پیش آنے کا اندیشہ باقی رہے گا اور ہر ایک شخص اوس کے وضع کرنے مین اپنے اغراض کو پیش نظر رکھے گا۔ اور میل جول کے فائدے ہرگز حاصل نہ ہون گے۔ ایسی صورت مین اوس قانون کو ایک ایسے شخص کا وضع کرنا ضروری ہوا جو خدا کی طرف سے مقرر ہو اور اپنی سچائی پر ایسی معقول دلیل رکھتا ہو جو اوسکے من جانب اللہ مقرر ہونے پر دلالت کرتی ہو۔ اور یہ کہ وہ اپنے قانون کے جاری کرنے پر قدرت رکھتا ہو تاکہ لوگون کے دلون مین اوسکے حکمون پر عمل کرنے کی طرف رغبت پیدا ہو اور اوسکے قانون کی مخالفت سے خوف و ہراس طاری ہو۔ پس اس تقریر سے انتظام عالم کی درستی کو شریعت اور ایسے نبی کے موجود ہونے کی ضرورت ثابت ہوگئی جو صاحب معجزہ ہو۔ اور چونکہ ہر ایک زمانہ مین نبی کا موجود ہونا ضروری نہین ہے اس لیے دوسرے نبی کے زمانہ تک اوسکے قانون کا باقی رہنا اور لوگون کا اوسپر عمل کرنا ضروری ہوا تاکہ عالم کا انتظام بدستور باقی رہے۔ اور تمام لوگ اپنی اغراض کو شایستگی کے ساتھ انجام دین اور نفسانی خواہشون کے بے محل صرف کرنے سے محفوظ رہین۔

پس ہماری اس تقریر سے ثابت ہوا کہ بقاء انسان کے لیے عالم کے انتظام اور اوسکی درستی و اصلاح کا

باقی رہنا لازم ہے جو تکلیف کے متعلق ہونے اور باقی رہنے پر موقوف ہے لہذا تکلیف کے ضروری ہونے اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونے مین کیا شبہہ ہو سکتا ہے۔

چوتھا امر۔ یہ کہ تکلیف سے نفس کی ریاضت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ تکلیف پر عمل کرنے مین انسان کو حیوانی قوتون[1] کے بے محل صرف کرنے سے روکنے کی عادت ہوتی ہے اور جس چیز سے کہ نفس کی ریاضت حاصل ہو اور اوسپر عمل کرنے مین حیوانی قوتون کے روکنے کی عادت ہو اوس کا حق تعالیٰ کی طرف سے صادر ہونا لازم ہے۔ پس تکلیف کا متعلق ہونا لازم ہوگا۔ اور جس چیز کا ہونا لازم ہے اوسکا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری ہے پس تکلیف کا خوبی اور بھلائی کیساتھہ موصوف ہونا بھی ضرور ہوگا

پانچوان امر۔ یہ کہ تکلیف سے نفس کے لیے خدا کی صنعتون اور عجیب و غریب حکمتون اور اوس کے مبارک اسمون اور حقیقی صفتون مین غور و تامل کرنے کی عادت ہوتی ہے جس کے بعد مؤثر عالم اور اوس کی عدالت و حکمت کے ایسی قطعی دلیلون پر اطلاع ہوتی ہے جو ہر ایک قسم کے مغالطہ اور شبہہ سے پاک و صاف ہوتی ہین اور جس چیز کا نتیجہ ایسی ازلی سعادت اور ابدی حیات قرار پائے اوس کا حسن و خوبی کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری ہے پس تکلیف کا حسن و خوبی کے ساتھہ موصوف ہونا بھی ضروری ہوگا۔

چھٹا امر۔ یہ کہ تکلیف سے لوگون کو وہ اخروی امور یاد رہتے ہین جنکو شارع نے بیان فرمایا ہے۔ اور اونکی وجہ سے عالم مین انصاف پسندی اور ہمدردی کا مادہ زائد ہوتا ہے اور جو چیز کہ ایسے اخروی امور کے یاد رہنے کا سبب ہو اوس کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا لازم ہے۔ پس تکلیف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا بھی لازم ہوگا۔

ساتوان امر۔ یہ کہ تکلیف انسان کو برائیون سے روکتی ہے اور جو چیز کہ انسان کو برائیون سے روکتی ہے اوسکا خدا سے صادر ہونا لازم ہے۔ پس تکلیف کا خدا سے صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور جس چیز کا کہ خدا سے صادر ہونا لازم ہے اوسکا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری ہے۔ پس تکلیف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ خدا نے انسان مین دو حیوانی قوتین

[1] حیوانی قوتون سے قوت شہویہ اور غضبیہ مراد ہے جنکا بے محل صرف کرنا حیوان کا کام ہے ۱۲

پیدا کی ہین جنکی وجہ سے انسان کو ہمیشہ بری باتون کی طرف رغبت ہوتی ہے۔

ایک قوت شہویہ جس کی وجہ سے انسان کو اپنی نفسانی خواہشون اور لذتون اور ناجائز فائدون اور منفعتون کے پورا کرنے مین انہماک ہوتا ہے۔

دوسرے قوت غضبیہ جسکی وجہ سے انسان کو بڑی خفیف نقصانون اور جائز مضرتون کو دور کرنے مین مبالغہ ہوتا ہے اور یہ دونون قوتین اپنی اپنی خواہشون کے حاصل کرنے مین انسان کی عقل پر غالب آجاتی ہین اور نفس کو برے کامون کے اختیار کرنے اور اچھی باتون سے نفرت کرنے کی طرف مائل کرتی ہین پس اگر خدا کی طرف سے بھلی باتون کے اختیار کرنے اور برے کامون سے باز رہنے کی ہدایت نہ کی جاے اور اچھی باتون کے ترک کرنے پر اور برے کامون کے اختیار کرنے پر کسی قسم کی سزا مقرر نہ کی جاے تو انسان سے بری کامون کا صادر ہونا اور اچھی باتون کا متروک ہونا امر ہوگا لکن خدا پر انسان کو برے کامون سے باز رہنے اور اچھی باتون کے اختیار کرنے کی ہدایت لازم ہے پس بندون سے تکلیف کا متعلق کرنا بھی لازم ہوگا۔

اور جبکہ تکلیف کا لازم ہونا معلوم ہوا تو اوسکا بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا بھی ضرور ثابت ہوا۔

تکلیف کی خوبی اور بھلائی پر بیجا اعتراضون کا ذکر اور اون کا جواب

تکلیف کی خوبی اور بھلائی پر بعض لوگون نے بیجا اعتراض کیے ہین۔ لہذا اون کا جواب دینا مناسب ہے اور وہ کیئی ہین۔

پہلا اعتراض۔ یہ کہ تکلیف کا ثواب کی غرض سے متعلق کرنا اور زخم کا علاج کی غرض سے حادث کرنا مساوی ہے۔ پس جس طرح کہ زخم کا علاج کی غرض سے حادث کرنا قبیح اور بدنما ہے اسی طرح تکلیف کا ثواب کی غرض سے متعلق کرنا بھی قبیح اور بدنما ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کے متعلق کرنے کا زخم کے حادث کرنے پر قیاس کیا دو وجہون سے صحیح نہین ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ زخم کرنے سے ضرر اور الم پیدا ہوتا ہے اور محض تکلیف کے متعلق کرنے سے کسی قسم کا ضرر اور الم پیدا نہین ہوتا۔ البتہ اون کامون کے بجالانے یا ترک کرنے مین فی الجملہ مشقت ہوتی ہے جن کے

کرنے یا نہ کرنے کی تکلیف دیجاتی ہے پس ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا کسی طرح درست نہین ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ زخم کے علاج مین فقط اوس ضرر کا دور کرنا مقصود ہوتا ہے جو زخم سے پیدا ہوتا ہے اور تکلیف پر عمل کرنے کے ثواب مین فقط اوس مشقت کا دور کرنا مقصود نہین ہوتا جو تکلیف پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے بلکہ ایسے خالص منفعتون اور دوامی لذتون کا عطا کرنا مقصود ہوتا ہے جن سے اوس برائے نام مشقت کو کوئی نسبت نہین ہے۔ مثلاً اگر کوئی دنیا کا بادشاہ کسی شخص کو کسی جزئی اور آسان خدمت کے عوض مین اپنی تمام سلطنت عطا کردے تو کسی عاقل کے نزدیک اوس جزئی خدمت کا پوری سلطنت کے ساتھہ مقابلہ کرنا درست نہ ہوگا بلکہ بادشاہ کا محض تفضل اور احسان سمجھا جائیگا۔ حالانکہ دنیا کی پوری سلطنت کو آخرت کے ادنے ثواب سے بھی کوئی نسبت نہین ہوسکتی ایسی صورت مین زخم کا تکلیف پر قیاس کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے

دوسرا اعتراض۔ یہ کہ تکلیف کا ثواب کی غرض سے متعلق کرنا اور کسی شخص سے بدون اوسکی اجازت کے معاملہ کرنا برابر ہے پس جسطرح کہ بے اجازت کے معاملہ کرنا قبیح اور بدنما ہے اسی طرح تکلیف کا متعلق کرنا بھی قبیح اور بدنما ہوگا اس لیے کہ معاملہ مین طرفین کا راضی ہونا شرط ہے حالانکہ تکلیف مین بندون کا راضی ہونا شرط نہین ہے۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ معاملہ مین مال کے مختلف جنسون اور وصفون سے لوگونکی غرض متعلق ہوتی ہے اور کسی خاص جنس یا وصف کے مال پر عقلا متفق نہین ہوتے۔ بلکہ اس بات مین اونکے اغراض بھی مختلف ہوتے ہین اسی لیے معاملہ مین طرفین کا راضی ہونا شرط ہوتا ہے۔ لکن جبکہ کسی قسم کا معاملہ نہ ہو اور خفیف سی مشقت کے عوض مین ایسی عظیم منفعت حاصل ہو جہان تک عقلاء کے وہم وخیال کا بھی گذر نہ ہو تو اوس کے حاصل کرنے کی غرض سے مشقت کے اختیار کرنے مین عقلاء کے اغراض ہرگز مختلف نہین ہوسکتے پس چونکہ تکلیف مین بھی کسی قسم کا معاملہ نہین ہے جس مین اغراض عقلاء کے مختلف ہونے کا خیال کیا جاے بلکہ اسپر عمل کرنے مین ایسی منفعت حاصل ہوتی ہے جسکے سبب سے مشقت کے اختیار کرنے پر عقلاء کا متفق ہونا ضروری ہے لہذا بندون کی رضا کا حاصل کرنا

عبث ہوگا۔ اور اس باب مین اونکے اغراض کے مختلف ہونے کا خیال محض بے معنی ہے۔
تیسرا اعتراض۔ یہ کہ تکلیف کا اُخروی ثواب کے حاصل کرنے کی غرض سے متعلق ہونا ضروری نہین ہے بلکہ اوس کا پچھلی نعمتون کے شکریہ کی غرض سے متعلق ہونا بھی ممکن ہے۔

اور اس اعتراض کا جواب دو وجہون سے ہوسکتا ہے۔
پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر تکلیف کا شکریہ کی غرض سے متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو شکریہ مین مشقت کا شرط ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ تکلیف مین مشقت کا ہونا شرط ہے لیکن شکریہ مین مشقت کا شرط نہ ہونا ضروری ہے پس تکلیف کا شکریہ کی غرض سے متعلق نہ ہونا بھی ضروری ہوگا۔
دوسری وجہ۔ یہ کہ اگر تکلیف کا شکریہ ہونا فرض کیا جائے تو نعمت کا نعمت سے خارج ہونا لازم آئیگا۔ اس لیے کہ جس نعمت کے شکریہ مین مشقت ہوتی ہے وہ نعمت نہین رہتی۔ لیکن خدا کی نعمتون کا نعمت سے خارج ہونا باطل ہے اس وجہ سے تکلیف کا شکریہ ہونا بھی باطل ہوگا۔
چوتھا اعتراض۔ یہ کہ تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا عالم کے پیدا کرنے پر موقوف ہے اور عالم کا پیدا کرنا ضروری نہین ہے۔ پس تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا بھی ضروری نہ ہوگا۔
اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حق تعالے جوادِ مطلق ہے۔ اور دنیا کی لذتون اور آخرت کی خالص نعمتون کا مستحق کے لیے عطا کرنا خیرِ محض ہے جسکا صادر کرنا عالم کے پیدا کرنے اور اعضاء و جوارح کے عطا کرنے پر موقوف ہے اور جوادِ مطلق سے خیرِ محض کا صادر ہونا لازم ہے۔ اور خیرِ محض کا صادر ہونا تکلیف کے متعلق کرنے پر موقوف ہے۔ پس اگر عالم کا پیدا کرنا اور تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا لازم نہ ہو تو جوادِ مطلق سے خیرِ محض کا صادر ہونا لازم نہ ہوگا۔ لیکن جوادِ مطلق سے خیرِ محض کا صادر ہونا ضروری ہے پس تکلیف کا بندون سے متعلق کرنا بھی ضروری ہوگا۔ اور حق تعالے کے جوادِ مطلق ہونے کی رسالۂ التوحید مین شرح ہوچکی ہے۔
پانچوان اعتراض۔ یہ کہ حق تعالے جوادِ مطلق ہے۔ اور اُخروی ثواب کا بے تکلیف کے عطا کرنا خیر و احسان ہے۔ پس اگر خدا سے اُخروی ثواب کا بے تکلیف کے صادر ہونا لازم نہ ہوگا تو جوادِ مطلق سے خیر و احسان کا صادر ہونا لازم نہ ہوگا۔ لیکن جوادِ مطلق سے خیر و احسان کا صادر ہونا ضروری ہے پس ثواب کا

بی تکلیف کے صادر ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اور جبکہ اُخروی ثواب کا بے تکلیف کے عطا کرنا ضروری ہوا تو تکلیف کا متعلق کرنا عبث اور بے فائدہ ہوگا۔ جس کا خدا سے صادر ہونا محال ہے پس ثواب کے عطا کرنے مین تکلیف کا متعلق کرنا محال ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اُخروی ثواب کے عطا کرنے مین بندہ کا مدح و تعظیم کے لیے مستحق ہونا لازم ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اور مستحق بندہ کا غیر مستحق بندہ سے ممتاز ہونا تکلیف کے متعلق کرنے پر موقوف ہے پس اگر اُخروی ثواب کا بے تکلیف کے عطا ہونا تجویز کیا جائیگا تو اوسکے عطا کرنے مین بندہ کا مدح و تعظیم کے لیے مستحق ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اور عاصی اور مطیع کا مساوی ہونا لازم آئیگا لیکن اخروی ثواب کے عطا ہونے مین بندہ کا مدح و تعظیم کے لیے مستحق ہونا اور عاصی و مطیع کا مساوی نہ ہونا ضروری ہے۔ پس اُخروی ثواب کے عطا کرنے مین تکلیف کا متعلق کرنا بھی ضروری ہوگا۔

اور اُخروی ثواب کا غیر مستحق کے لیے عطا کرنا خیر و احسان نہین ہے بلکہ صد درجہ کا قبیح فعل اور برا کام ہے جسکا خدا سے صادر ہونا محال ہے پس اُخروی ثواب کا غیر مستحق کے لیے عطا کرنا بھی محال ہوگا۔

اسکے علاوہ اگر اخروی ثواب کا غیر مستحق کے لیے عطا کرنا درست ہوگا تو شیطان پر احسان اور اوس کا بہشت مین داخل کرنا اور اوس کے درجہ کا انبیاء علیہم السلام کے درجون کے مساوی قرار دینا بھی درست ہوگا۔ لیکن شیطان پر احسان کرنا اور اوس کا بہشت مین داخل کرنا اور اوس کا انبیاء علیہم السلام کے مساوی قرار دینا ہر ایک عاقل کے نزدیک قبیح ہے پس اُخروی ثواب کا بے تکلیف کے عطا کرنا بھی قبیح ہوگا۔

چھٹا اعتراض۔ یہ کہ حق تعالیٰ نے ایمان لانے کی تکلیف کو اوس شخص سے بھی متعلق کیا ہے جس کا ایمان نہ لانا اوس کو معلوم تھا اور جس شخص کا ایمان نہ لانا معلوم ہو اوس سے ایمان لانیکی تکلیف کا متعلق کرنا تکلیف مالایطاق ہے اور تکلیف مالایطاق کا صادر ہونا قبیح ہے پس اس تقریر سے جس طرح کہ ہر ایک تکلیف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا باطل ہوتا ہے اسی طرح خدا سے برے کام کے صادر نہ ہونے کا محال ہونا بھی باطل ہوتا ہے۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم پچھلی تقریرون مین بیان کر چکے ہین کہ خدا کو کسی کام کے

ہونے یا نہ ہونے کا معلوم ہونا اس کام کے ممکن یا محال ہونے اور اوس کی بھلائی یا برائی کے ساتھہ موصوف ہونے مین موثر نہین ہو سکتا پس جبکہ ایمان لانا فی نفسہ ممکن اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہے تو بندہ کا اوسے اختیار نہ کرنا اور خدا کا اوسکے اختیار نہ کرنے پر مطلع ہونا اوسکے ممکن ہونے اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونے مین موثر نہ ہوگا۔ اور ہماری اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جس طرح ایمان لانے کی تکلیف کا اوس شخص سے متعلق کرنا جسکا ایمان نہ لانا خدا کو معلوم ہے باطل نہین ہے اسی طرح خدا سے کسی بُرے کام کے صادر ہونے کا محال ہونا بھی باطل نہین ہے۔ اسکے علاوہ اگر اس اعتراض کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جاے تو ہر ایک تکلیف کا تکلیف مالایطاق ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ خدا کو ایک کا ہونا یا نہ ہونا معلوم ہے اور جو چیز کہ اوسکو معلوم ہے اوسکا ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے اور جس چیز کا ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے اوسکی تکلیف کا متعلق کرنا تکلیف مالایطاق ہے لکن ہر ایک تکلیف کے تکلیف مالایطاق ہونے کا قائل ہونا اعلےٰ درجہ کی نادانی ہے پس اس اعتراض کی بنا بھی اعلےٰ درجہ کی نادانی پر قائم ہوگی۔ اور اس مطلب کا قبل ازین مدلل تفصیلی تذکرہ ہو چکا ہے۔ اسی لیے اس مقام پر زائد تفصیل نہین کی گئی۔ اور کافر کا ابدی عقوبت[۱] مین مبتلا ہونا خود اوسکی بد اعمالی اور بدبختی کا نتیجہ ہے تکلیف کو اوسمین کسی قسم کا دخل نہین ہے

ساتوان اعتراض۔ یہ کہ اگر تکلیف کا حصول ثواب کے لیے ایسے شخص سے متعلق کرنا صحیح ہو جسکا اوسپر عمل نہ کرنا معلوم ہو تو لازم آئیگا کہ کسی دنیا کے بادشاہ کا اپنے غلامون اور کنیزون کو ایک مقام پر اس

---

[۱] بعض لوگون کا خیال ہے کہ تکلیف کا کافر سے متعلق کرنا قبیح ہے اس لیے کہ خدا کو اوسکا ایمان نہ لانا معلوم تھا پس تکلیف سے کافر کو ابدی عقوبت اور دائمی عذاب حاصل ہوتا ہے اور کسی قسم کا فائدہ حاصل نہین ہوتا۔ اور جس چیز کے متعلق کرنے مین محض ضرر ہو اور کسی قسم کا نفع نہ ہو اوسکا متعلق کرنا قبیح ہے۔ پس کافر سے تکلیف کا متعلق کرنا قبیح ہوگا۔ اور اونکا یہ خیال غلط ہے۔ اس لیے کہ ہم بیان کر چکے ہین کہ تکلیف کے متعلق کرنے سے کسی قسم کا ضرر نہین ہے اور اوس پر عمل کرنے سے اخروی ثواب ایسی منفعت کا حاصل کر لینا آسان ہوتا ہے۔ اس لیے کہ خدا نے بندہ کو ایسی صفتین عطا کی ہین جنکی وجہ سے اوس کو ثواب کا حاصل کرنا ممکن ہے اور اس باب مین کافر اور مومن دونون مساوی ہین۔ کیونکہ خدا نے ہر ایک کو قدرت اور ارادہ اور دیگر اسباب و آلات مرحمت کرا ہے ہین۔ اور اون کی عقلون اور اپنے رسولون کے ذریعہ سے نیکی اور بدی کی تمام راہین بتا دی ہین۔ پس ہر ایک کے لیے وہ شرطین اور ذریعے موجود ہین جن سے ثواب کا حاصل کر لینا ممکن اور نہایت سہل و آسان ہے۔ اب ہر ایک شخص کو ابدی ثواب یا دائمی عذاب خود اوس کے ارادہ و اختیار اور اوس کی نیک اعمالی یا بد اعمالی سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تکلیف کو اوس مین کسی قسم کا دخل نہین ہے ۱۲

غرض کے لیے اکٹھا کرنا صحیح ہو کہ جب اونکی نفسانی خواہشین غلبہ کرین اور وہ اونکے پورا کرنے سے باز رہین تو اونکی مدح اور تعظیم کی جاے۔ حالانکہ اونکو اکٹھا ہونے پر پہلے سے اونکا اپنی نفسانی خواہشون کو پورا کرنا معلوم ہو لیکن صورت مذکورہ مین بادشاہ کا اپنے غلامون اور کنیزون کو اکٹھا کرنا قبیح ہے پس خدا کا صورت مفروضہ مین تکلیف کو متعلق کرنا بھی قبیح ہوگا۔ اور اس تقدیر پر ہر ایک تکلیف کا بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا ضروری نہ ہوگا

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علم کا معلوم کے تابع ہونا اور اوس (علم) کا کسی ممکن کام کے ہونے یا نہ ہونے مین مؤثر نہ ہونا بارہا مذکور ہو چکا ہے۔ اور خدا کی تکلیف کا غلامون اور کنیزون کے اکٹھا ہونے پر قیاس کرنا کئی وجہون سے باطل ہے۔

پہلی وجہ۔ غلامون اور کنیزون کے اکٹھا ہونے کی صرف یہی غرض فرض کی گئی ہے کہ وہ نفسانی خواہشون سے باز رہنے کی صورت مین مدح اور تعظیم کے مستحق ہون اور خدا کی تکلیف دینے کی غایت کا فقط نفسانی خواہشون سے باز رہنے اور تعظیم کے مستحق ہونے مین منحصر ہونا معلوم نہین ہوا پس ممکن ہے کہ خدا کی تکلیف مین اور بھی غایتین ہون جیسے اپنی کامل قدرت اور محکم صنعت اور نیک بندون کے صبر و تحمل اور شہوانی قوتون کی مخالفت کا ظاہر کرنا پس باوجود اس بین فرق کے ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا درست نہین ہو سکتا۔

دوسری وجہ۔ غلامون اور کنیزون کے اکٹھا ہونے کی صورت مین سب کا گناہ کرنا فرض کیا گیا ہے اور خدا کے سب بندے ایسے نہین ہین جن کا گناہ کرنا فرض کیا جائیگا۔

تیسری وجہ۔ غلامون اور کنیزون کی نفسانی خواہشون کا شدید ہونا فرض کیا گیا ہے اور اون سے باز رہنے کی لیے مباح طریقہ کا موجود ہونا فرض نہین کیا گیا جسکی وجہ سے اون کو گناہ کا ترک کرنا آسان ہے۔

چوتھی وجہ۔ ایک مقام پر غلامون اور کنیزون کے اکٹھا کرنے مین تو آدمی[1] کے سخت گناہ کا شابہ ہے اور خدا کی تکلیفون مین ایسا نہین ہے۔ **بہر حال** حکیم مطلق کی تکلیف کا ایسے فضول[2] کام پر قیاس کرنا کسی مجنون کا

---

[1] اجنبی مردون اور عورتون کا ناجائز طریقہ سے جمع کرنا ۱۲

[2] البتہ حکیم مطلق کی تکلیف کا اوس صورت پر قیاس ہو سکتا ہے جبکہ کوئی بادشاہ علم و حکمت کے ساتھ آراستہ ہونے کے علاوہ اپنے غلامون پر حد درجہ کا مہربان ہو اور اوسکو اپنے بعض پرہیزگاری مین مقرب فرشتون کے ہم پلہ ہونا اور بعض غلامونکا بدکاری مین شیطان کے ہم پلہ ہونا معلوم ہو اور آقا کو اپنے نیک کردار اور پرہیزگار غلامون کے مقرب اور مستحق تعظیم ہونے کا ظاہر کرنا

آدمی کا کام نہین ہو سکتا۔ پس حکیم مطلق کی ہر ایک تکلیف کا بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔

آٹھوان اعتراض۔ یہ کہ اگر تکلیف کا اخروی ثواب کے لیے ایسے شخص سے بھی متعلق کرنا صحیح ہو جس کا اوسپر عمل نہ کرنا معلوم ہو تو لازم آیگا کہ کسی بادشاہ کا مسافرون کی راحت و آسائش کے لیے ایک ایسے جنگل کو آباد کرنا اور راحت و آسائش کے سامان کا مہیا کرنا صحیح ہو جہان آبادی کے بعد چورون اور رہزنون کا اونکو لوٹ لینا اور ہلاک کرنا معلوم ہو۔ لیکن ایسی صورت مین بادشاہ کا اوس جنگل کو آباد کرنا قبیح ہے۔ پس صورت مذکورہ مین خدا کو تکلیف کا متعلق کرنا بھی قبیح ہوگا۔ اور ہر ایک تکلیف کا بھلائی اور خوبی کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری نہ ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ خدا کی تکلیف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا اور اوسکا کسی قسم کی بدی اور برائی پر مشتمل نہ ہونا بیان ہو چکا ہے۔ اور اس اعتراض مین جو تمثیل بیان کی گئی وہ کئی وجہون سے صحیح نہین ہے۔

پہلی وجہ۔ اس تمثیل مین چورون اور رہزنون سے کسی قسم کی تکلیف کا متعلق ہونا فرض نہین کیا گیا۔

دوسری وجہ۔ اس تمثیل مین رہزنون و چورون کی روک ٹوک کا کوئی انتظام فرض نہین کیا گیا۔

تیسری وجہ۔ اوس تمثیل مین رہزنون اور چورون کی لوٹ مار کرنے پر مسافرون کا مطلع کرنا فرض نہین کیا گیا

چوتھی وجہ۔ اس تمثیل مین جس قسم کے سامان کا مسافرون کے لیے مہیا ہونا فرض کیا گیا ہے اوس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ منظور ہوا اور بعض کے مطیع ہونے اور بعض کے عاصی ہونے کا حکم کرنا بدون کسی ایسی حجت کے جو عقلا کے نزدیک مقبول ہو مناسب نہ ہو۔ پس وہ اپنے غلامون کو ایک مقام پر اکٹھا کرے اور اونکے کھلانے اور پینے اور پہننے اور بود و باش کرنے اور سوار ہونے وغیرہ کا نہایت معقول سامان مہیا کرے اور اپنے جملہ غلامون سے فرمائش کرے کہ تم لوگون مین سے جو شخص دو رکعت نماز پڑہیگا اور کسی دوسرے شخص پر بلاوجہ ظلم اور زیادتی نہ کریگا وہ ہماری بارگاہ مین مقرب ہوگا۔ اور اوسکے لیے عظیم نعمتین اور لذتین عطا کی جائینگی۔ اور جو شخص دو رکعت نماز نہ پڑہیگا۔ یا کسی دوسرے شخص پر بلاوجہ ظلم و زیادتی کریگا وہ ہماری بارگاہ سے جدا رہیگا اور اوسکو سزا دیجائیگی۔ پس نیکوکار غلامون نے اوسکی فرمان برداری کی اور بدکار غلامون نے اوسکی نافرمانی کی۔ ایسی صورت مین آقا نے اپنے مطیع غلامون کو مقرب کیا اور اونکی تعظیم مین مبالغہ کیا اور سرکش غلامون کو سزا دی۔ پس جس طرح کہ اس صورت مین آقا کا غلامون کے ایک گروہ پر انعام کرنا اور دوسرے گروہ کو سزا دینا نہایت ضروری اور خوبی و بھلائی کے ساتھہ موصوف ہے اسی طرح خداوند عالم کا اپنے بندون سے تکلیف کو متعلق کرنا اور ایک گروہ پر انعام کرنا اور دوسرے گروہ پر عذاب کرنا بھی نہایت ضروری اور خوبی و بھلائی کے ساتھہ موصوف ہوگا ۱۲

قسم کے سامان کا چورون کے لیے مہیا ہونا فرض نہین کیا گیا۔

پانچوین وجہ۔ اوس تمثیل مین مسافرون کے مستحق آسائش ہونے کی کوئی وجہ مذکور نہین ہوئی۔

چھٹی وجہ۔ اوس تمثیل مین چورون اور رہزنون کے لیے کسی قسم کی سزا کا تجویز ہونا فرض نہین کیا گیا

پس جبکہ اس تمثیل مین اس قسم کی ضروری باتون پر نظر نہین کی گئی جسکی وجہ سے بادشاہ کا جنگلون کو آباد کرنا قبیح نظر آتا ہے تو اوس پر خدا کی تکلیف[۱] کا قیاس کرنا جسمین حکمت کا ہر ایک پہلو ملحوظ ہے کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

نوان اعتراض۔ یہ کہ اگر خدا کا ایسے شخص کو تکلیف دینا صحیح ہو جسکا اوس (تکلیف) پر عمل نہ کرنا معلوم ہو تو لازم آئیگا کہ اوس شخص کا چاقو کو قلم تراشنے کے لیے اپنے فرزند کے حوالہ کرنا صحیح ہو جسکو اوس کا خودکشی کر لینا یا کسی نبی کو قتل کر ڈالنا معلوم ہو لیکن صورت مذکورہ مین چاقو کا قلم تراشنے کے لیے حوالہ کرنا قبیح ہے لہذا خدا کو تکلیف کا ثواب کے لیے متعلق کرنا بھی قبیح ہوگا۔ اور ہر ایک تکلیف کی خوبی اور بھلائی کا دعوی درست نہ ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ خدا کی تکلیف کا خوبی کے ساتھہ موصوف ہونا بارہا معلوم ہو چکا ہے اور اس تمثیل پر خدا کی تکلیف کا قیاس کرنا محض بےمعنی ہے اس لیے کہ خدا کی تکلیف مین خوبی کی تمام جہتین اور بھلائی کے سب پہلو ملحوظ ہوتے ہین۔ اور اس تمثیل مین کئی وجہین ایسی ہین جن کی

---

۱ البتہ اگر خدا کی تکلیف کا اوس صورت کے ساتھہ قیاس کیا جائے جسمین حکمت کے اطراف و جوانب پر نظر کی گئی ہو اور ہر قسم کے نقائص سے اوسکا پاک ہونا فرض کیا گیا ہو تو اوس قسم کا قیاس صحیح ہو سکتا ہے۔ مثلاً مفروضہ صورت مین مختلف جنگلون اور متعدد شہرون کا موجود ہونا فرض کیا جائے اور اون شہرون کے باشندون کی راحت اور آسائش کے لیے اون جنگلون کے آباد ہونے کا مفید ہونا اور اونکے آباد نہ ہونے کا مضر ہونا فرض کیا جائے اور بادشاہ اپنی مہربانی سے اون باشندون کی راحت و آسائش کے لیے اون تمام جنگلون کو آباد کر دے اور ہر ایک شہر کے باشندون کو بعض آبادیون مین سکونت کرنے کا حکم دے اور آپس مین ایک کو دوسرے پر ظلم و زیادتی کرنے سے منع کر دے پس بادشاہ کے حکم کے مطابق بعض شہرون کے باشندے اون آبادیون مین سکونت کرین اور اونکے لیے بادشاہ کی طرف سے اعلے درجہ کی راحت و آسائش کا سامان مہیا ہو۔ اور بعض شہرون کے باشندے اوسکی عدول حکمی کرین اور اون آبادیون مین سکونت نہ کرین بلکہ پہلی قسم کے لوگون پر ظلم و زیادتی کرنے لگین اور اونکے لیے بادشاہ کی طرف سے عدول حکمی کے عوض مین سزائین تجویز کی جائین پس جسطرح کہ اس صورت مین بادشاہ کا پہلے گروہ سے راضی ہونا اور اونکے لیے آسائش کا سامان بہم پہونچانا اور دوسرے گروہ سے ناراض ہونا اور اونکے لیے سزا دینا صحیح بلکہ ضروری ہے اگرچہ بادشاہ کو پہلے سے ایک گروہ کا عدول حکمی کرنا معلوم بھی ہو۔ اسیطرح خدا کا تکلیف کو اپنے بندون سے اخروی ثواب کے لیے متعلق کرنا اور موافقت کی صورت مین انعام کرنا اور مخالفت کی صورت مین سزا دینا بھی صحیح ہوگا اگرچہ خدا کو ہر ایک گروہ کی موافقت و مخالفت پہلے سے معلوم ہے ۱۲

وجہ سے خدا کی تکلیف کا اوسپر قیاس کرنا صحیح نہین ہے۔

پہلی وجہ۔ اس تمثیل مین فقط ایک فرزند کا ہونا فرض کیا گیا ہے اگر دو یا زائد فرض کیے جاتے اور اون کی راے کا نیکی اور بدی کے اختیار کرنے مین مختلف ہونا فرض کیا جاتا تو برائی کی موجودہ جہت مین حصر نہ ہوتا۔

دوسری وجہ۔ اس تمثیل مین فرزند کا خودکشی کرنا یا کسی بے گناہ کا قتل کرنا فرض کیا گیا ہے۔ جو صرف برائی کی وجہ ہے اور اوسکے ساتھہ بھلائی کی کوئی وجہ فرض نہین کی گئی۔

تیسری وجہ۔ اس تمثیل مین فرزند سے کسی قسم کی تکلیف کا متعلق ہونا فرض کیا گیا۔

چوتھی وجہ۔ اس تمثیل مین فرزند کی روک تھام کا کوئی انتظام نہین فرض کیا گیا جس سے اوسپر کسی قسم کا خوف طاری ہوتا یا اوسپر حجت تمام ہوتی جسکے بعد چاقو کا اوسکے حوالہ کرنا ایسا صحیح اور بدنما قرار نہ پاتا۔

پانچوین وجہ۔ اس تمثیل مین فرزند کے لیے اوسکے اختیاری کام پر کسی قسم کی سزا کا مقرر ہونا فرض نہین کیا گیا۔

چھٹی وجہ۔ اس تمثیل مین چاقو حوالہ کرنے کی قلم تراشنے کے علاوہ کوئی دوسری وجہ فرض نہین کی گئی۔

پس ایسی صورت مین اوسکا خدا کی تکلیف پر قیاس کرنا کیونکر معقول ہو سکتا ہے۔[لہ]

اور حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نہایت تفصیل کے ساتھہ بیان کر چکے ہین کہ حکیم مطلق سے کسی بری کام کا صادر ہونا محال ہے اور ہماری ناقص عقلون اور فاسد وہمون کا اوسکی اصلی خوبی اور واقعی بھلائی کو دریافت[عہ]

لہ البتہ اگر اس تمثیل مین ان سب امور کا لحاظ کیا جاے جو خدا کی تکلیف مین ملحوظ ہوتے ہین تو قیاس کرنا درست ہو سکتا ہے۔ مثلاً اگر صورت مذکورہ مین ایک حکیم اور عاقل شخص کے دو لڑکے فرض کیے جائین مگر اون مین سے ایک لڑکا نہایت لائق اور خوش کردار ہونے کی وجہ سے ولیعہدی کا استحقاق رکھتا ہو اور دوسرا لڑکا اپنے نالائق اور بدکردار ہونے کی وجہ سے ایسے جلیل الشان عہدہ کی قابلیت نہ رکھتا ہو اور اوسکا باپ اون دونون کے حالات پر مطلع ہو لیکن اتمام حجت کے لیے اون دونون سے بعض امور کے بجالانے اور بعض کے ترک کرنے کی فرمائش کرے اور اون دونون کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کرنے کی طرف رغبت دلاے اور اپنی عدول حکمی اور نافرمانی سے ڈراے اور ہر ایک لڑکے سے اطاعت کی صورت مین ولیعہدی کے عظیم الشان عہدہ کے عطا کرنیکا وعدہ کرے باوجود اسکے ایک لڑکا اوسکی اطاعت اور دوسرا سرکشی کرے۔ اور وہ اپنے وعدہ کی بنا پر ولیعہدی کا عہدہ اپنے مطیع اور فرمانبردار لڑکے کو حوالہ کر دے اور دوسرے لڑکے کو اوس سے محروم کرے پس ہمین شبہ نہین ہے کہ صورت مذکورہ مین اوس شخص کا بعض امور کی تکلیف کو اون دونون سے متعلق کرنا اور ولیعہدی کا مطیع لڑکے کو عطا کرنا اور اوس سے دوسرے کو محروم کرنا مستحسن ہوگا۔ اور جسطرح کہ اوس شخص کا حقیقت امر پر پہلے سے مطلع ہونا تکلیف کی خوبی اور بھلائی مین موثر نہیں ہے اسیطرح خدا کا حقیقت امر پر پہلے سے مطلع ہونا بھی تکلیف کی خوبی اور بھلائی مین موثر نہ ہوگا ۱۲

عہ اس بیان سے یہ امر بھی ثابت ہو گیا کہ موذی چیزون کے پیدا کرنے مین بھی خوبی اور بھلائی کی جہتین ضرور موجود ہین اگرچہ ہم کو اون کی تفصیل معلوم نہ ہو۔ اگرچہ بہت سی موجود چیزون سے پیدا کرنے کی بعض مصلحتین تجربہ کرنے کے بعد معلوم بھی ہوئی ہین جن کی یہان بیان کرنے کی ضرورت نہین ہے ۱۲

کر لینا ضروری نہین ہے پس خدا کی تکلیف پر جسمین حکمت کے ہزارون پہلو ملحوظ ہین بے سمجھے بوجھے اعتراض کرنا دانائی کے خلاف ہے۔ شعر

نہ ہر جاے مرکب توان تاختن	کہ جاہا سپر باید انداختن

چونکہ خدا کی تکلیف دینے کی خوبی اور بھلائی پر اس قسم کے پوچ اور لچر اعتراض اون لوگون سے صادر ہوے ہین جو علامۂ دہر سمجھے جاتے ہین۔ اس لیے ہمنے اونکے بعض نہایت قوی اعتراضون سے اس مقام پر تعرض کیا ورنہ درحقیقت ایسی فضول باتون اور مہمل اعتراضون کے ذکر کرنے اور جواب دینے مین انسان کا عزیز وقت ضایع ہوتا ہے۔ چونکہ خدا کی تکلیف پر اکثر اوقات ایسے ہی لوگ اعتراض کرتے ہین۔ جو تکلیف کی خوبی اور بھلائی کی واقعی شرطون کا لحاظ نہین کرتے اور حکیم مطلق کی تکلیف کو ہر ایک ایسی تکلیف پر جو کسی جاہل اور کودن بندہ سے صادر ہو قیاس کر لیتے ہین اس لیے ہم کو تکلیف کی خوبی اور بھلائی کی واقعی شرطون کا بیان کر دینا نہایت ضروری ہے تاکہ بے استعداد لوگون کے لیے مغالطہ نہ ہو اور اونکے لیے جائز اور معقول تکلیف کا ناجائز اور نامعقول تکلیف سے جدا کر لینا آسان ہو۔

حُسنِ تکلیف کی شرطین

تکلیف کی خوبی اور بھلائی کے لیے کئی شرطون کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ اگر اون مین ایک شرط کا بھی لحاظ نہ کیا جائیگا تو تکلیف کا متعلق کرنا قبیح اور بدنما ہوگا۔ اور وہ کئی ہین۔

پہلی شرط۔ کام کا ممکن اور مقدور[1] ہونا پس خدا سے محال کام کی تکلیف کا صادر ہونا جائز نہین ہے اس لیے کہ وہ قبیح ہے جسکا خدا سے صادر ہونا جائز نہین ہے اور اس مطلب کا تفصیلی بیان ہو چکا ہے اوسکے دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہین ہے مگر بعض لوگون نے خدا سے محال کام کی تکلیف کے صادر ہونے کو تجویز کیا ہے پس اونکے نزدیک ممکن ہے کہ خدا کسی اپاہج سے آسمان پر اڑ جانے کی تکلیف کو اور بندہ سے اپنے شریک کے پیدا کرنے کی تکلیف کو متعلق کرے اور عمل نہ ہونیکی صورت مین

[1] مقدور وہ کام ہے جس کے کرنے سے قدرت کا تعلق ہو سکتا ہے جیسے اوٹھنا بیٹھنا ۱۲

عذاب کرے۔ لیکن ایسے لوگون[۵۱] کی عقل اور دانائی پر افسوس ہوتا ہے۔ بہرحال اس خیال کی مہمل اور بے بنیاد دلیلین اور اوسکا مفصل جواب بھی مذکور ہوچکا ہے۔

دوسری شرط مکلف[۵۲] کا موجود ہونا۔ اس لیے کہ معدوم سے کسی کام کی تکلیف کا متعلق کرنا محال اور جو شے کہ معدوم ہے جبکہ اوسکا عدم سے صادر ہونا غیر ممکن ہے۔ اسیطرح تکلیف کے خطاب کا ایسے شخص کی طرف متوجہ کرنا بھی صحیح نہین ہے جو اوسوقت حاضر نہ ہو۔ البتہ ایسے شخص کا خطاب کے مدلول[۵۳] مین مطلع ہونے کے بعد شریک کردینا جائز ہے پس شرعی[۵۴] خطاب کا اگرچہ معدوم یا غیر حاضر کی طرف متوجہ کرنا صحیح نہین ہے۔ لیکن اوسکے مدلول مین وہ لوگ بھی شریک ہوسکتے ہین جو خطاب کے وقت حاضر نہ تھے اور بعد کو اوسپر مطلع ہوے۔

تنبیہ ۔ واضح ہو کہ فرقۂ اشعریہ کے گروہ متکلمین مین یہ امر مشہور ہے کہ تکلیف کے متوجہ کرنے مین مکلف کا موجود ہونا شرط ہے اسلیے کہ جب اکثر موجودات کا محض فقدان عقل کی وجہ سے تکلیف دینا قبیح ہے جیسے جمادات وحیوانات تو معدوم کا تکلیف دینا بدرجۂ اولے قبیح ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اونھون نے یہ حکم کیا ہے کہ قرآن وحدیث مین جو خطاب وارد ہوے ہین وہ اونہین لوگون کے ساتھہ مخصوص ہین

---

[۵۱] اون لوگون کا خیال ہے۔ کہ خدا قادر و مختار ہے اور کسی کا محکوم نہین ہے اور اوس پر کسی چیز کی پابندی لازم نہین ہے۔ پس اوس کو اختیار ہے جو چاہے کرے۔ کسی کو اوس کی روک ٹوک کا حق نہین ہے جو کچھہ وہ کرتا ہے وہی اچھا ہے۔ اور کسی کام کی خوبی و بدی عقلی اور نفس الامری نہین ہے۔ پس چونکہ اوس نے محال کام کی تکلیف [illegible] کہ بندہ [illegible] متعلق کیا ہے لہذا وہ [illegible] ہے۔ اور اون کے اس خیال کی غلطی کو ہم نہایت تفصیل سے بیان کرچکے ہین جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا اگرچہ کسی کا محکوم نہین ہے اور ہر ایک ممکن کام کے کرنے نہ کرنے پر پوری قدرت رکھتا ہے۔ لیکن وہ کسی ایسے کام کو اختیار نہین کرتا جو حکمت کے خلاف ہو۔ اور ہر ایک کام کی خوبی یا بدی کا عقلی اور نفس الامری ہونا اور کسی محال کام کی تکلیف کا اوس سے صادر نہ ہونا نہایت شرح کے ساتھہ بیان ہوچکا ہے ۱۲

[۵۲] مکلف سے وہ شخص مراد ہے جس کو کسی کام کی تکلیف دی جاے ۱۲

[۵۳] مدلول وہ چیز ہے جو لفظ سے سمجھی جاے ۱۲

[۵۴] شرعی خطاب سے شریعت کا وہ حکم مراد ہے جو بندون سے متعلق ہو ۱۲

جو وقتِ خطاب حاضر تھے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ معدوم سے ایسے الفاظ کے ساتھہ خطاب کرنا جنپر مرادِ متکلم کا تشخیص کرنا موقوف ہو بداہتہً قبیح ہے۔ اس لیے کہ خطاب سے وہی کلام مراد ہوتا ہے جو مخاطب کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے۔ اور مخاطب اوس سے بواسطۂ الفاظ اوس (متکلم) کی مراد کو مشخص کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب مخاطب معدوم ہوگا تو مرادِ متکلم کا بواسطۂ الفاظ مشخص ہونا ممتنع ہوگا۔ اور اسی وجہ سے ہمارے علمائے متکلمین نے اشاعرہ پر یہ الزام قائم کیا ہے کہ کلام نفسی جو اون (اشاعرہ) کا مختار ہے۔ اس امر کو مقتضی ہے کہ باری تعالے ازل مین متکلم ہو۔ اور وہان پر کوئی شخص مخاطب نہ ہو۔ حالانکہ اس امر کا قبیح ہونا بدیہی ہے۔ البتہ اگر وقتِ خطاب بعض لوگ ایسے حاضر ہون جو اوس (خطاب) کو سنتے ہون اور متکلم اون سے فرمائش کرے کہ فلان حکم تمہارے اون لوگون کے لیے صادر ہوا ہے جو تمہارے بعد موجود ہون۔ تو اس قسم کے کلام مین کسی قسم کی قباحت نہوگی اور اسی طرح اگر بعض امارات ایسے منصوب کر دیے جائین جو مرادِ متکلم پر دلالت کرتے ہون جیسے کتابت وغیرہ تو طرزِ مذکور کے ساتھہ اون لوگون کا مکلف کرنا صحیح ہوگا جو آیندہ موجود ہو کر امارات مذکورہ پر مطلع ہون۔

اور ہماری اس تقریر سے بہت سے مطالب مشکلہ حل ہو جاتے ہین۔

(۱) منجملہ اون کے یہ ہے کہ ہمارے بعض علماء نے تحریر فرمایا ہے کہ کتاب و سنت مین جو خطابات بصیغہ ندا وغیرہ وارد ہوے ہین وہ فقط اونہین لوگون کے ساتھہ مخصوص نہین ہین جو زمانہ وحی مین حاضر و موجود ہون۔ اور وقتِ نزول اون مین تکلیف کے جملہ شرائط مجتمع ہون۔ بلکہ خطاباتِ مذکورہ اون لوگون کو بھی شامل ہین جو آیندہ پیدا ہون گے اگرچہ وہ وقتِ خطاب حاضر و موجود نہ ہون۔

اور تقریر حل یہ ہے کہ جو لوگ آیندہ موجود ہون گے اگرچہ اون کی طرف نفس خطاب متوجہ نہوگا لیکن مدلولِ خطاب پر مطلع ہونے کے بعد اون کے مکلف ہونے مین کسی قسم کی قباحت نہین ہے۔ پس عبارت مذکورہ مین خطاب کے غیر موجودین کو شامل ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ احکام شریعت کے اوسی طرح پابند ہون گے جس طرح کہ موجودین پابند تھے۔ اور اوس (عبارت مذکورۂ بالا) سے یہ مراد نہ ہوگی کہ نفس خطاب اون (معدومین) کی طرف متوجہ ہوگا۔

(۲) او منجملہ اون کے یہ ہے کہ حضراتِ معصومین علیہم السلام کی روایات مین وارد ہوا ہے کہ شریعت کے

بہت سے خطاب اون لوگون کے بارہ مین نازل ہوے ہین کہ جو زمانہ جناب رسول خدا ص کے بعد پیدا ہوے ہین۔
اور تقریر حل یہ ہے کہ وہ لوگ خطاباتِ صادرہ کے مدلول پر عمل کرنے کے ساتھہ مامور تھے نہ یہ کہ نفس خطاب اون کی طرف متوجہ تھا۔

(۳) اور منجملہ اون کے وہ مضمون ہے کہ جو بہت سی روایتون مین وارد ہوا ہے کہ فلان فلان آیات حضرات ائمہ معصومین ع کی شان مین نازل ہوئی ہین۔ اور یہ کہ اون آیات کے ساتھہ وہی (حضرات معصومین) مخاطب ہین
اور تقریر حل یہ ہے کہ آیات مشار الیہا کا مدلول حضرات معصومین ع کے ساتھہ مخصوص ہے۔ اور یہ مراد نہین ہے کہ نفس خطاب اون کی طرف متوجہ ہے۔

(۴) اور منجملہ اون کے وہ احکام مخصوصہ ہین جو عامہ مکلفین سے متعلق ہین اگرچہ وہ وقت خطاب موجود نہ ہون۔ مثلاً شریعت مین یہ امر وارد ہوا ہے کہ جب قولِ واجب تعالےٰ

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا۔ } اے ایمان لانے والو۔

کی تلاوت کی جاے تو فقرہ

لَبَّيْكَ رَبَّنَا۔ } اے پروردگار ہمارے ہم حاضر و موجود ہین۔

کہا جاے۔ یا جب قولِ باری تعالےٰ

فَبِاَيِّ اٰلَاۤءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿۵﴾ } پھر تم دونون اپنے پروردگار کی کون کون سی نعمتین جھٹلاؤگے۔

کی قرآت کی جاے تو کہا جاے کہ

لَا بِشَيْءٍ مِّنْ اٰلَاۤئِكَ رَبِّ اُكَذِّبُ۔ } پروردگارا مین تیری کسی نعمت کی تکذیب نہین کرتا۔

یا قرآن شریف مین مرقوم ہے کہ

لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَمَنْ بَلَغَ ط (سورہ ۶ / ۷) } تاکہ اس (قرآن) کے ذریعہ سے مین تمکو (بھی) ڈراون اور او سکو (بھی) جس تک یہ پہنچے

یا خبر غدیر مین مرقوم ہے کہ

فليبلغ الشاهد منكم الغائب } تم مین جو موجود ہو وہ یہ حکم اوس شخص کو بھی پونچادے جو غائب ہے۔

یا بروایت حضرت امام رضا علیہ السلام منقول ہوا ہے کہ ایک شخص نے حضرت امام جعفر صادق ع سے یہ سوال کیا کہ

مابال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة۔

یہ قرآن شریف کی کیا شان ہے کہ اوسکا جسقدر انتشار اور درس و تدریس کی جاتی ہے اوسکی رونق اور تروتازگی بڑہتی جاتی ہے۔

پس حضرت ؑ نے ارشاد فرمایا کہ

ان اللہ تبارک وتعالی لم یجعلہ لزمان دون زمان ولناس دون ناس فھو فی کل زمان جدید وعند کل قوم غض الی یوم القیمۃ۔

خداوند عالم نے قرآن شریف کسی خاص زمانہ یا مخصوص لوگون کے لیے نازل نہین کیا پس وہ ہر زمانہ مین جدید اور ہر ایک قوم کے نزدیک تاقیامت تروتازہ رہے گا۔

یا ثقۃ الاسلام نے کافی مین ابو بصیر سے روایت کی ہے کہ جناب امام جعفر صادقؑ نے ارشاد فرمایا کہ

یا ابا محمد لو کانت اذا نزلت اٰیۃ علی رجل ثم مات ذلک الرجل ماتت الاٰیۃ مات الکتاب ولکنہ یجری فیما بقی کما جری فیمن مضی۔

اے ابو محمد (ابو بصیر) اگر ایسا ہوتا کہ جب کوئی آیت کسی شخص پر نازل ہوتی اور اوسکے مرنے سے آیت بھی مرجاتی تو قرآن ہی مرجاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ وہ باقی لوگون مین بھی اوسیطرح جاری ہے جسطرح کہ گذشتہ لوگون مین جاری تھا۔

یا حضرت امام محمد باقرؑ سے منقول ہے کہ جناب رسول خداؐ نے ارشاد فرمایا کہ

اوصی الشاھد من امتی والغائب منھم ومن فی اصلاب الرجال وارحام النساء الی یوم القیمۃ ان یصل الرحم۔

مین اپنی امت کو قیامت تک کے لیے وصیت کرتا ہون خواہ وہ حاضر ہو یا غائب۔ اصلاب رجال مین ہو یا ارحام نسا مین کہ وہ صلۂ رحم کیا کرین۔

اور تقریر حل جملہ مقامات مذکورہ یہ ہے کہ ان موارد مین جملہ مکلفین کا شرعی خطاب کے مدلول مین مشترک ہونا مراد ہے۔ اور نفس خطاب کا شامل ہونا مراد نہین ہے۔

تیسری شرط مکلف کو تکلیف کا معلوم ہونا یا اوس کے معلوم کرنے پر قادر ہونا اس لیے کہ اگر مکلف کو اوس (تکلیف) کا معلوم ہونا فرض نہ کیا جاے گا۔ تو اوسپر عمل کرنا محال ہوگا اور جس کام پر کہ عمل کرنا محال ہو اوسکی تکلیف کا خدا سے صادر ہونا محال ہے۔ پس اگر تکلیف کا مکلف کو معلوم نہ ہونا فرض

کیا جائیگا تو اوس کا خدا سے صادر ہونا محال ہوگا۔ اسی طرح اگر تکلیف سے کے معلوم کرنے پر قدرت ہو گی تو خدا کو اوسکا متعلق کرنا بھی محال ہوگا۔ اس لیے کہ غیر مقدور کام کی تکلیف قبیح ہے جسکا خدا سے صادر ہونا محال ہے۔ البتہ تکلیف کے متعلق ہونے مین اسی قدر کافی ہے کہ اوسکے علم کا بہم پونچانا مقدور ہو۔ پس ایسی صورت مین مکلف کو علم کا حاصل کرنا لازم ہوگا۔ اور جاہل مسئلہ معذور نہ ہوگا۔ اور تعمیل نہ کرنے کی صورت مین اوسپر عذاب کرنا صحیح ہوگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ جاہل مسئلہ[۱] کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم۔ جاہلِ قاصر۔ اور اوس سے وہ شخص مراد ہے جو اصل تکلیف کے متعلق ہونے کو نہ جانتا یا تکلیف کے متعلق ہونے سے بالکل غافل ہو جائے اگرچہ اوسکو تکلیف کا متعلق کرنا معلوم ہو چکا ہو یا تحصیلِ علم کے واجب ہونے کو نہ جانتا ہو اگرچہ اصل تکلیف کے متعلق ہونے کو جانتا ہو یا تحصیل علم کے واجب ہونے سے بالکل غافل ہو جائے اگرچہ اوسکو تحصیلِ علم کا واجب ہونا معلوم ہو چکا ہو یا اوسکو علم کا حاصل کرنا ممکن نہ ہو اگرچہ تحصیلِ علم کے واجب ہونے پر متنبہ ہو۔ پس ایسا جاہل ضرور معذور ہوگا اس لیے کہ مذکورہ بالا صورتون مین اوس سے تحصیلِ علم کا غیر ممکن ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور جس امر کا

[۱] جاہل مسئلہ سے وہ شخص مراد ہے جو کسی شرعی مسئلہ کو نہ جانتا ہو اگرچہ پڑھا لکھا ہو ۱۲

[۲] اس بیان سے ثابت ہوا کہ جاہلِ قاصر کی کئی صورتین ہو سکتی ہین۔

پہلی صورت۔ یہ کہ اوسکو کسی تکلیف کا متعلق ہونا ہی معلوم نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص مسلمانون کی حدون سے کسی دور دراز جزیرہ مین ہو جہان پر شریعت کا حکم نہ پہونچا ہو۔ پس وہ معذور ہوگا۔ اور اوس کے لیے تعمیل نہ ہونے کے عوض کسی سزا کا تجویز کرنا جائز نہ ہوگا ۱۲

دوسری صورت۔ یہ کہ اوسکو تکلیف کا متعلق ہونا معلوم ہو چکا ہو مگر اوسکو تکلیف کے متعلق ہونے سے بالکل غفلت ہو جائے۔ پس ایسا شخص بھی معذور ہوگا۔ اور اوسپر عذاب کرنا صحیح نہ ہوگا اسلیے کہ غافل کی تکلیف قبیح ہے جس کا خدا سے صادر ہونا محال ہے۔

تیسری صورت۔ یہ کہ وہ تکلیف کے متعلق ہونے پر متنبہ ہو مگر اوسکو تحصیلِ علم کا واجب ہونا معلوم نہ ہو۔ مثلاً کسی شخص کو نماز کا واجب ہونا معلوم ہو مگر نماز کی تفصیل کے حاصل کرنے کا واجب ہونا معلوم نہ ہو۔ بلکہ یہ خیال کرتا ہو کہ اگر کبھی اوسکی تفصیل بھی معلوم ہو جائیگی تو تعمیل لازم ہوگی اور خود اوسکو تفصیل کے حاصل کرنے کا واجب ہونا معلوم نہ ہو اس لیے وہ تحصیل علم مین سعی نہ کرتا ہو۔ پس یہ شخص بھی عمل نہ کرنے پر معذور ہوگا۔ اور اوس سے کسی قسم کا مواخذہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

چوتھی صورت۔ یہ کہ اوسکو تحصیلِ علم کا واجب ہونا بھی معلوم ہو۔ مگر اوسکو تحصیلِ علم کے واجب ہونے سے بالکل غفلت ہو جائے۔ اور فقط فراموش ہو جانے کی وجہ سے وہ تحصیلِ علم مین سعی نہ کی ہو۔ پس ایسا شخص بھی معذور ہوگا۔ اور کسی سزا کا مستحق نہ ہوگا۔

پانچوین صورت۔ یہ کہ کوئی شخص تحصیلِ علم کے واجب ہونے پر متنبہ ہو اور اوسکا حاصل کرنا چاہتا ہو مگر اوسکے لیے علم کا حاصل کرنا ممکن نہ ہو۔ مثلاً کسی وجہ سے عالم کے پاس جا کر حاصل کرنا دشوار ہو۔ پس یہ شخص بھی معذور ہوگا اور اوس سے مواخذہ کرنا یا اوسکو کسی سزا کا تجویز کرنا درست نہ ہوگا۔

حاصل کرنا غیر ممکن ہو وسکی فرمائش کرنا صحیح نہین ہے۔ پس جاہل قاصر سے بھی کسی فرمائش کا متعلق کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور جبکہ جاہل قاصر سے کسی فرمائش کا متعلق کرنا صحیح نہ ہوا تو اوس سے مواخذہ کرنا اور اوسکے لیے کسی سزا کا تجویز کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

دوسری قسم۔ جاہل مقصر۔ اور اوس سے وہ شخص مراد ہے۔ جو تکلیف کے متعلق ہونے اور تحصیل علم کے واجب ہونے کو جانتا ہو اور تکلیف کے متعلق اور تحصیل علم کے واجب ہونے پر متنبہ بھی ہوا اور اوسکے لیے علم کا حاصل کرنا ممکن بھی ہو مگر باوجود اسکے تحصیل علم مین دیدہ و دانستہ کوتاہی کرے۔ پس ایسا شخص معذور[1] نہ ہوگا۔ اور اوس سے مواخذہ کرنا اور اوسکے لیے سزا کا تجویز کرنا صحیح ہوگا۔ اور اس مطلب پر کئی امرون کے ساتھہ استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلا امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جایگا تو انسان کا بہائم سے بدتر ہونا اور اوس سے کسی کام کی تکلیف کا متعلق نہ ہونا لازم آیگا۔ **اسلیے** کہ ایسی صورت مین ہر ایک مکلف کو جائز ہوگا کہ وہ اصول دین اور فروع دین کے کسی مسئلہ کے حاصل کرنے کا ارادہ نہ کرے اور اپنے مکان مین قفل دیکر بیٹھہ رہے۔ پس اس صورت مین اوسپر ایمان لانا اور ضروری عقیدون کا حاصل کرنا اور نماز۔ روزہ کا بجالانا وغیرہ کوئی چیز بھی لازم نہ ہوگی۔ اور ہر ایک انسان کا بہائم کی طرح بسر کرنا جائز ہوگا۔ اور خدا کی طرف سے اوسکے اور بہائم کے حکمون مین کسی قسم کا فرق نہ ہوگا۔ لیکن خدا کو انسان کا ایسی جہالت اور نادانی پر باقی رکھنا اور بہائم کی طرح اوسپر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کو لازم نہ کرنا اغراء بالجہل ہے۔ جو یقیناً باطل ہے پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا بھی یقیناً باطل ہوگا۔

دوسرا امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جایگا تو ہر ایک انسان کو جملہ واجب چیزون

[1] پس اگر کوئی شخص نماز کے واجب ہونے کو جانتا ہو اور اوسکے اجزاء اور شرائط کو کسی معتبر دلیل سے نہ جانتا ہو۔ اور باوجودیکہ وہ اون (اجزاء اور شرائط) کو کسی معتبر دلیل سے حاصل کر سکتا ہو معلوم نہ کرے۔ تو اوس سے مواخذہ کرنا صحیح ہوگا خواہ نماز کو ترک کرے یا ایسے اجزاء یا شرائط کے ساتھہ بجا لاے جو کسی معتبر دلیل سے حاصل نہ ہوے ہون۔ اگرچہ نماز پڑھنے کی صورت مین اوس کی نماز کا صحیح نماز کے مطابق ہونا فرض کیا جاے۔ اور اس صورت مین خدا اوس سے مواخذہ نہ کرے اور اوس نماز کے صحیح ہونے کا حکم کرے تو اوسکا مستحق ہونا لازم نہ آیگا بلکہ خدا کا مواخذہ نہ کرنا اور اوس کی نماز کے صحیح ہونے کا حکم کرنا محض تفضل اور احسان ہوگا ۱۲

اور ضروری کامون کا ترک کردینا اور جملہ حرام چیزون اور برے کامون کا بجالانا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ واجب
چیزون اور ضروری کامون کا بجالانا اور حرام چیزون اور برے کامون کا ترک کرنا اوسی وقت معقول ہے جبکہ
اونکے واجب اور حرام ہونے کا علم حاصل ہو اور جبکہ خود خدا کی طرف سے اونکے علم کا حاصل کرنا لازم نہ ہو
تو واجب کا ترک کرنا اور حرام کا بجالانا بھی خدا کی طرف سے جائز ہوگا۔ لکن ضروری کامون کے ترک کرنے
اور برے کامون کے بجالانے کی اجازت قبیح ہے جسکا خدا سے صادر ہونا یقیناً باطل ہے پس جاہل
مسئلہ کا معذور ہونا بھی یقیناً باطل ہوگا۔

تیسرا امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ معذور ہوگا تو خدا اور رسول کی معرفت کا حاصل کرنا لازم نہ ہوگا۔ لکن
خدا اور رسول کی معرفت کا حاصل کرنا یقیناً لازم ہے پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا بھی یقیناً باطل ہوگا۔

چوتھا امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جائیگا تو ہدایت کے لیے رسولون کا بھیجنا اور
آسمانی کتابون کا نازل کرنا عبث اور بیفائدہ ہوگا اس لیے کہ ایسی صورت مین بندون کو رسولون اور
آسمانی کتابون کے حکمون کا سننا اور حاصل کرنا لازم نہ ہوگا۔ لکن رسولون کا بھیجنا اور کتابون کا نازل کرنا ہرگز
عبث اور بیفائدہ نہین ہے پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا باطل ہوگا۔

پانچوان امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جائیگا تو رسولون کا بھیجنا اور کتابون کا نازل
کرنا عبث کام سے بھی زائد قبیح ہوگا اس لیے کہ رسولون کے بھیجنے مین بہت سے مفسدے لازم آئینگے
جن سے طرح طرح کی شاق اور ناگوار تکلیفون کا بلا وجہ بندون سے متعلق ہونا مراد ہے اور رسولون کے نہ بھیجنے کی
صورت مین کوئی مفسدہ بھی لازم نہ آئیگا۔ بلکہ رسولون کا نہ بھیجنا اور لوگون کا جہالت اور نادانی پر باقی رکھنا
بہتر اور ضروری ہوگا۔ اور اس صورت مین یہ کہنا کہ بندون پر اگرچہ علم کا حاصل کرنا لازم نہین ہے مگر خدا پر
تعلیم کرنا لازم ہے۔ اس لیے کہ رسولون کا بھیجنا اور کتابون کا نازل کرنا ضروری ہے صحیح نہ ہوگا اس لیے
کہ اس صورت مین خدا کا واجب کام اور ضروری فعل کو ترک کرنا لازم آئیگا کیونکہ تعلیم کرنے کو تعلیم پانا لازم ہے
پس جبکہ لوگون پر تعلیم پانا لازم نہ ہوا تو تعلیم کرنا بھی صحیح نہ ہوگا پس اس صورت مین تعلیم نہ کرنا اور ضروری کام کو
ترک کرنا لازم آئیگا۔ حالانکہ خدا کو ضروری کام کا ترک کرنا جائز نہین ہے۔ پس اس صورت مین رسولون کا بھیجنا

اور کتابون کا نازل کرنا بہرحال برا کام ہوگا اب اگر خدا کا بندون کو زبردستی تعلیم کرنا فرض کیا جائیگا تو دو خرابیان لازم آئینگی۔

اول۔ یہ کہ یہ فرض واقع کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ بہت سے لوگون کا جاہل رہنا بدیہی ہے۔ پس سب بندون کو زبردستی تعلیم کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

دوم۔ یہ کہ اس صورت مین کوئی شخص جاہل نہ رہیگا۔ پس یہ کہنا کہ جاہل مسئلہ معذور ہے بالکل غیر معقول بات ہوگی

چھٹا امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جائیگا۔ تو خدا کا بندون کو پیدا کرنا بھی عبث ہوگا اس لیے کہ خدا نے بندون کو اپنی معرفت اور عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔ پس جبکہ جاہل کا معذور ہونا فرض کیا جائیگا۔ تو اوسپر خدا کی معرفت اور عبادت لازم نہ ہوگی۔ اور جبکہ اوسپر خدا کی معرفت اور عبادت لازم نہ ہوئی تو اونکا پیدا کرنا عبث اور بیفائدہ ہوا۔ لیکن خدا کا بندون کو پیدا کرنا عبث نہین ہے پس جاہل کا معذور ہونا باطل ہوگا۔

ساتوان امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جائیگا۔ تو لازم آئیگا کہ کافرون اور بدمذہب لوگون پر عذاب کرنا صحیح نہ ہو لیکن ایسے لوگون پر عذاب کرنا حتماً صحیح ہے پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا بھی حتماً صحیح نہ ہوگا۔

آٹھوان امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ کسی شخص کو علماء دین سے سوال کرنا اور شرعی مسئلون کا دریافت کرنا لازم نہ ہو لیکن سوال کرنے اور شرعی مسئلون کے دریافت کرنیکا لازم ہونا ضروری ہے جس پر قرآن و حدیث دونون دلالت کرتی ہین پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا ضرور باطل ہوگا

نوان امر۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ معذور ہوگا تو لازم آئیگا کہ علماء دین پر امر بالمعروف[۵۱] اور نہی عن المنکر اور عامہ مومنین کی ہدایت واجب نہ ہو بلکہ قبیح ہو اس لیے کہ ہدایت کرنے کی صورت مین غیر مکلف کا مکلف کرنا لازم ہوگا جس کی وجہ سے شاق و ناگوار تکلیفون[۵۲] کا بلا وجہ متعلق ہونا لازم آئیگا جسکا قبیح ہونا بہت ظاہر ہے لیکن علماء دین پر ہدایت کرنا ضرور لازم ہے پس جاہل کا معذور ہونا باطل ہوگا۔

---

[۵۱] اچھے کام کا حکم کرنا اور برے کام سے منع کرنا ۱۲

[۵۲] جیسے جہاد کرنا نفسون کا ہلاک کرنا مالون کا تلف کرنا ۱۲

دسوان امر - یہ کہ مکلف بعض تعبدی[1] مسئلون مین معذور ہے اور جن مسئلون مین کہ وہ معذور ہے اونکا باقی مسئلون سے جدا کرنا لازم ہے اس لیے کہ بدون علم کے عمل کرنا غیر معقول ہے - اور اونکا باقی مسئلون سے جدا کرنا جاہل کے معذور نہ ہونے پر موقوف ہے پس اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض کیا جاویگا تو لازم آئیگا کہ مکلف پر اون تعبدی مسئلون کا جنمین کہ وہ معذور ہے باقی مسئلون سے جدا کرنا واجب ہو لیکن اون مسئلون کا باقی مسئلون سے جدا کرنا ضروری ہے پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا باطل ہوگا -

اور ہماری تقریرون کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے نزدیک ہر ایک شخص پر علم دین کے مسئلون کا حاصل کرنا لازم ہے - اور جاہل مسئلہ در اصل معذور نہین ہے البتہ کسی خاص دلیل سے بعض تعبدی مسئلون مین جاہل کا معذور ہونا ہم بھی تسلیم کرتے ہین مگر ایسی نادر صورتون مین جاہل مسئلہ کے معذور ہونے سے وہ فساد اور خرابیان لازم نہین آسکتین جو اوسکے مطلقاً معذور فرض کرنے مین لازم آتی ہین - بلکہ اوسکے بعض مسئلون مین معذور ہونے سے بھی اوسکا معذور نہ ہونا لازم آتا ہے اسلیے کہ معذور ہونے کے لیے اونکا معلوم ہونا لازم ہے اور اونکا معلوم ہونا جاہل مسئلہ کے معذور نہ ہونے پر موقوف ہے - پس ہر ایک مکلف پر شرعی مسئلون کا حاصل کرنا لازم ہوگا جسکے بعد اوسکو بعض مسئلون مین جاہل کا معذور ہونا بھی معلوم ہوگا - پس ہر ایک مکلف کے[2] جاہل مسئلہ ہونے کی صورت مین مطلقاً معذور قرار دینا کسی طرح درست نہ ہوگا -

تنبیہ - تحصیل علم کا ہر مکلف پر اصول دینیہ اور فروع شرعیہ مین واجب ہونا اور علم کا عبادت کی مقبولیت ہونے مین شرط ہونا اور جاہل مسئلہ کا معذور نہ ہونا جس طرح کہ ادلہ عقلیہ سے ثابت ہے اوسی طرح کتاب وسنت سے بھی ثابت ہے چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ

أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ (پارہ ۹ سورہ اعراف)	کیا اون سے کتاب مین یہ عہد نہین لیا گیا تھا کہ خداوند عالم کے ذمہ کوئی بات سوا حق کے نہ کہین -

[1] جن مسئلون کے متعلق ہونے کی تفصیلی وجہ معلوم نہ ہو ۱۲

[2] بعض علماء کو یہ شبہہ ہوا ہے کہ جاہل مسئلہ در اصل معذور ہے اور مکلف کو بعض مسئلون کے علم کا خاص دلیلون کی وجہ سے حاصل کرنا لازم ہوا ہے پس تا وقتیکہ کسی خاص مسئلہ کا کسی دلیل سے حاصل کرنا معلوم نہ ہو اوس وقت تک وہ معذور رہیگا اور اس شبہہ کا جواب ہماری مفصل تقریرون سے بخوبی حاصل ہوگیا ۱۲

اور دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ (پارہ ۱۱ سورہ یونس) بلکہ دنہوں نے تو اوسکو جھٹلا دیا جسکے علم کا وہ احاطہ نہ کر سکے۔

ان دونون آیتون سے معلوم ہوا کہ لوگون پر حق کے ساتھہ تکلم کرنا اور کذب و جہالت سے بچنے کے لیے علم کا حاصل کرنا لازم ہے۔ اسی طرح جاہل کا سوال کرنے اور مسائل دینیہ کے حاصل کرنے پر مامور ہونا بھی کتاب و سنت مین بکثرت مذکور ہوا ہے۔ اور تحصیل علم پر حث و ترغیب اور ترکِ تحصیل پر توبیخ و تہدید واقع ہوئی ہے۔ چنانچہ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے کہ

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔ (پارہ ۱۱ سورہ انفال)

پس اونکی یہہ ہر ہر گروہ مین سے ایک چھوٹا سا جتھا اس غرض سے کیون نہین نکلتا کہ دین کا علم حاصل کرے اور جب اپنی قوم مین پلٹ کر آے تو اونکو ڈراے تاکہ وہ لوگ بھی بچین۔

اور تیسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ۔ (پارہ ۱۷ سورہ انبیاء)

پس اگر تم نہین جانتے تو یاد والون (آلِ رسول) سے پوچھ لو۔

اور ظاہر ہے کہ اگر جاہل مسئلہ معذور ہوتا تو اوسکا سوال کرنے پر مامور ہونا عبث ہوتا۔

اور پروردگار عالم چوتھے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ

إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (پارہ ۲۵ سورہ زخرف) سوا اوسکے جو حق کی گواہی دے جس حال مین وہ جانتے بھی ہون

جس سے معلوم ہوا کہ اگر شہادت کا علم نہ ہو تو وہ (شہادت) مقبول نہ ہوگی۔

اور پانچوین مقام پر ایسے شخص کی نسبت ارشاد فرماتا ہے جس نے دین و ایمان کو بغیر علم و بصیرت کے حاصل کیا ہو۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (پارہ ۱۷ سورہ حج)

اور آدمیوں مین سے کوئی (کوئی) ایسا (بھی) ہے جو دین کے کنارہ پر ہو کر خدا کی عبادت کرتا ہے پھر اگر اوسکو خیر و خوبی پہونچ گئی تب تو اوسی سے مطمئن ہو جاتا ہے اور اگر اوسپر کوئی مصیبت آپڑی تو منہ پھیر کر پلٹ جاتا ہے ایسا شخص دنیا و آخرت دونوں کی طرف سے ٹوٹے مین پڑا (اور) یہی صریح نقصان ہے

اور معرفت صانع عالم کے واجب ہونے کی نسبت ارشاد فرماتا ہے

فَاعْلَمْ اَنَّہٗ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ۔ سورہ محمد

اور جناب امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے منقول ہے کہ

من دخل فی الایمان بعلم ثبت فیہ ولفعہ ایمانہ ومن دخل فیہ بغیر علم خرج منہ کما دخل فیہ ۔ (الحدیث)

اور جو شخص کہ ایمان میں علم و معرفت کے ساتھ داخل ہوگا وہ ثابت قدم رہیگا اور اوسکا ایمان اوسے نفع پونہچائیگا ۔ اور جو شخص کہ اوسمیں بغیر علم و معرفت کے داخل ہوگا تو وہ اوس (ایمان) سے اوسیطرح خارج ہوگا جسطرح کہ اوسمیں داخل ہوا تھا ۔ انتہے بحاصلہ

اور جناب ثقۃ الاسلام نے کافی میں روایت کی ہے کہ جناب رسول خدا صلعم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ الا ان اللہ یحب بغاۃ العلم

علم دین کا طلب کرنا ہر ایک مسلمان پر واجب ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت ۔ آگاہ ہو کہ طالبان علم کو خداوند عالم دوست رکھتا ہے ۔

اور حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے منقول ہے کہ

ایھا الناس اعلموا ان کمال الدین طلب العلم والعمل بہ الا وان طلب العلم اوجب علیکم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لکم قد قسمہ عادل بینکم وضمنہ وسیفی لکم والعلم مخزون عند اہلہ وقد امرتم بطلبہ من اہلہ فاطلبوہ ۔

ایہا الناس علم کا طلب کرنا اور اوسپر عمل کرنا کمال دین ہے ۔ اور تمپر علم کا طلب کرنا مال کی طلب کرنے سے زیادہ واجب ہے اس لیے کہ مال کی قسمت اور ضمانت ہو چکی ہے ۔ اسکو تمہارے درمیان عادل حکیم نے تقسیم کیا ہے اور (وہی) اوسکا ضامن ہوا ہے اور البتہ وہ اوسپر وفا کریگا ۔ اور علم اپنے اہل کے پاس بطور خزانہ محفوظ ہے اور تم اہل علم سے اوسکی طلب پر مامور ہو پس اوسکو اون (اہل علم) سے طلب کرو ۔

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

تفقھوا فی الدین فانہ من لم یتفقہ منکم فی الدین فھو اعرابی وان اللہ عزوجل

دین میں بصیرت حاصل کرو پس جو شخص کہ تم میں سے ایسا نہ کریگا وہ اعرابی ہوگا ۔ اور خداوند عالم

یقول فی کتابه لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوا اِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ۔

اپنی کتاب مین ارشاد فرماتا ہے تاکہ وہ دین کا علم حاصل کرے اور جب اپنی قوم مین پلٹ کر آئے تو اون کو ڈرائے تاکہ وہ لوگ بھی بچین۔

اور مفضل بن عمر سے منقول ہے کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کو ارشاد فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ

علیکم بالتفقه فی دین الله ولا تکونوا اعرابا فانه من لم یتفقه فی دین الله لم ینظر الله الیه یوم القیمة ولم یزك له عملا۔

تم پر مسائل دین کا حاصل کرنا لازم ہے اور تم اعراب (جاہل) نہ بنو پس جو شخص کہ دین خدا مین بصیرت حاصل نہ کریگا تو حق تعالی قیامت کے دن اوسکی طرف نظر رحمت نہ فرمائیگا اور اوسکا کوئی عمل قبول نہ کریگا۔

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

لوددت ان اصحابی ضربت رؤسهم بالسیاط حتی یتفقهوا فی الدین۔

مین اس امر کو دوست رکھتا ہون کہ میرے اصحاب کے سرون پر دُرّون کی ضرب لگائی جائے تاآنکہ وہ مسائل دین کو حاصل کرین

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے دوسری روایت مین منقول ہے کہ

لا خیر فی من لا یتفقه من اصحابنا یا بشیر ان الرجل منهم اذا لم یستغن بفقهه احتاج الیهم فاذا احتاج الیهم ادخلوه فی باب ضلالتهم وهو لا یعلم۔

اے بشیر اوس شخص مین کوئی خیر و خوبی نہین ہے جو مسائل دین حاصل نہ کرے۔ جو شخص کہ اون مین سے اپنی فقہ کے ساتھہ مستغنی (بے نیاز) نہ ہوگا تو لوگون کی طرف محتاج ہوگا پس جبکہ اونکا محتاج ہوا تو وہ اوسکو گمراہ کرینگے اور یہ حقیقت حال کو نہ جانتا ہوگا۔

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام ہی سے منقول ہے کہ آپ نے حمران بن اعین سے جبکہ اونہون نے حضرت سے کسی چیز کا سوال کیا تھا ارشاد فرمایا کہ

انما یهلك الناس لانهم لا یسألون۔

لوگ اسی لیے ہلاک ہوتے ہین کہ وہ سوال نہین کرتے۔

اور کتاب کافی مین مرقوم ہے کہ

سئل ابوالحسن هل يسع الناس ترك المسئلة عمّا يحتاجون اليه فقال لا۔

حضرت ابوالحسن عہ سے سوال کیا گیا کہ آیا لوگوں کو اپنی ضروریات میں سوال کے ترک کرنے کی گنجائش ہے یا نہیں آپ نے ارشاد فرمایا کہ نہیں۔

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم۔

لوگوں کے لیے گنجائش نہیں ہے تاوقتیکہ سوال کریں اور مسائل دین حاصل کریں اور اپنے امام کو پہچانیں۔

اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

قرأت فی کتاب علی عہ ان الله لم یاخذ علی الجهال عهدا بطلب العلم حتی اخذ علی العلماء عهدا ببذل العلم للجهال

میں نے کتاب امیر المومنین عہ میں پڑھا ہے کہ حق تعالیٰ نے جاہلوں سے طالب علم کا عہد و پیمان نہیں لیا تا اینکہ علماء سے جاہلوں کے لیے بذل علم کا عہد و پیمان لیا۔

اور کافی میں حضرت امام جعفر صادق عہ سے منقول ہے کہ جناب رسول خدا صلعم نے ارشاد فرمایا کہ

اف لرجل لا یفرغ نفسه فی کل جمعة لامر دینه فیتعاهده ویسأل عن دینه۔

ایسے شخص کے لیے اُف ہے جو اپنے نفس کو ہر ایک جمعہ میں اپنے امور دینیہ کے لیے فارغ نہ کرے تاکہ اوسمیں مسائل شرعیہ کی تحصیل اور پابندی کو لازم قرار دے۔

یہی وجہ ہے کہ شہیدین[1] علیہم الرحمہ نے جاہل[2] کی نماز کے باطل ہونے کا حکم کیا ہے اس لیے کہ اگر اوسکی نماز کے صحیح ہونے کا حکم کیا جاے تو لازم آئیگا کہ مسائل نماز کا حاصل کرنا واجب نہ ہو کیونکہ مسائل نماز کا علم اسی لیے حاصل کیا جاتا ہے کہ اونکے ذریعہ سے نماز صحیح ہو۔ پس جبکہ مسائل نماز کی تحصیل کا واجب نہ ہونا اور نماز کا بغیر اوس (تحصیل علم) کے صحیح ہونا فرض کیا گیا تو مسائل نماز کے واجب ہونیکی کوئی وجہ باقی

[1] شہیدین سے جناب شیخ شمس الدین محمد بن مکی صاحب ذکری و دروس وغیرہ جو شہید اول کے ساتھ مشہور ہیں اور جناب شیخ زین الدین بن علی بن احمد شامی صاحب مسالک و شرح لمعہ وغیرہ جو شہید ثانی کے ساتھ مشہور ہیں مراد ہیں ۱۲

[2] جاہل سے وہ شخص مراد ہے جو نہ مجتہد ہو نہ مقلد ۱۲

نہ رہی حالانکہ ضابطہ اسی کو مقتضی ہے کہ مسائل نماز کی تحصیل واجب ہو۔

اسیطرح ثقۃ الاسلام محمد بن یعقوب کلینی کا مختار بھی یہی ہے چنانچہ کافی کے دیباچہ مین تحریر فرماتے ہین کہ

والشرط من الله جل ذكره فيما استعبد به خلقه ان يؤدّوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة ليكون المؤدّي لها محموداً عند ربه مستوجباً لثوابه وعظيم جزائه لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي ولا يدري الى من يؤدي۔

اور جس چیز کے ساتھہ کہ پروردگار عالم کو اپنی عبادت کرانا مقصود تھی اوسمین یہ شرط تھی کہ لوگ تمام فرائض و واجبات کو علم و یقین اور بصیرت کے ساتھہ بجالائین تاکہ اسطرح بجالانیوالا خدا کے نزدیک محمود اور بڑی جزا و ثواب کا مستحق ہو۔

اس لیے کہ جو شخص بدون علم و بصیرت کے ادا کریگا وہ اس امر کو نہ جانے گا کہ کیا کر رہا ہے اور کس کی عبادت کرتا ہے۔

واذا كان جاهلاً لم يكن على ثقة مما ادى ولا مصدّقاً فان المصدّق لا يكون مصدّقاً حتى يكون عارفاً بما صدق به من غير شك ولا شبهة لان الشاك لا يكون له من الرغبة والرهبة والخضوع والتقرب۔ مثل ما يكون للعالم المستيقن وقد قال الله عز وجل۔ "الا من شهد بالحق وهم يعلمون" فصارت الشهادة مقبولة لعلّة العلم بالشهادة ولولا العلم بالشهادة لم تكن الشهادة مقبولة۔

اور اگر جاہل ہوگا تو اوس نے جو کچھہ بھی ادا کیا ہے اوسپر کچھہ اطمینان و بھروسہ نہ ہوگا۔ اور نہ وہ تصدیق کرنیوالا نہین ہوگا کیونکہ مصدق (تصدیق کرنیوالا) اوسوقت تک مصدق نہین ہوسکتا جبتک کہ بغیر شک و شبہہ اوس چیز کی معرفت نہ رکھتا ہو جسکی تصدیق کی گئی ہے اس لیے کہ شک کرنے والے کو ویسا خوف اور رغبت اور خضوع (فروتنی) و تقرب نہین ہوتا۔

جیسا کہ جاننے والے اور یقین رکھنے والے کو ہوتا ہے۔

اور خداوند عالم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

"سوائے اوسکے جو حق کی گواہی دے جس حال مین وہ جانتے بھی ہون"

اس مقام پر شہادت کے مقبول ہونے کی علت علم ہے پس اگر (شہادت کا) علم نہ ہوتا تو شہادت درجہ قبولیت پر نہ پہونچتی۔

والامر فی الشاک المودی بغیر علم
وبصیرة الی اللہ جل ذکرہ ان شاء
تطول علیه فقبل عمله وان شاء
ردّ علیه لانّ الشرط من اللہ علیه
ان یودی المفروض بعلم وبصیرة
ویقین کی لایکونوا ممن وصفه اللہ
فقال تبارک وتعالی "ومن الناس
من یعبد اللہ علی حرف فان اصابه
خیر اطمان به وان اصابته فتنة
انقلب علی وجهه خسر الدنیا
والاخرة ذلک هو الخسران المبین"
لانه کان داخلا فیه بغیر علم
ویقین فلذلک صار خروجه بغیر
علم ویقین وقد قال العالم علیه السلام
من دخل فی الایمان بعلم
ثبت فیه ونفعه ایمانه
ومن دخل فی الایمان بغیر
علم خرج منه کما دخل فیه۔
(انتهی محل الحاجة من کلامه رحمه اللہ)

اور اس شک کرنیوالے کا امر جو بدون علم و بصیرت (واجبات
و فرائض خدا کو) بجا لاتا ہے خدا کے ہاتھ ہے اگر چاہے
تو تفضلاً اوسکے عمل کو قبول فرمائے اور اگر چاہے تو رد
کر دے۔ کیونکہ خداوند عالم کی طرف سے عبادت کے
مقبول ہونے میں یہ شرط ہے کہ فرائض کو علم و بصیرت
اور یقین کے ساتھ ادا کرے تاکہ اون لوگوں میں داخل
نہ ہو جاوے جنکا خداوند عالم نے ان عنوان سے ذکر فرمایا ہے "اور آدمیوں
میں سے کوئی (کوئی) ایسا (بھی) ہے جو دین کے کنارہ پر ہو کر
خداوند عالم کی عبادت کرتا ہے۔ پھر اگر اوسکو خیر و خوبی پہنچ گئی
تب تو اوس سے مطمئن ہو جاتا ہے اور اگر اوسپر کوئی مصیبت آپڑی تو
منہ پھیر کر پلٹ جاتا ہے ایسا شخص دنیا و آخرت دونوں کی طرف سے
ٹوٹے میں رہا (اور) یہی صریح نقصان ہے" کیونکہ وہ اوس (دین
و ایمان) میں بغیر علم و یقین کے داخل ہوا تھا پس اسی وجہ سے اوسکا
خروج بھی بغیر علم و یقین کے ہوا۔ اور معصوم ع نے ارشاد فرمایا ہے
جو شخص کہ علم و یقین کے ساتھ ایمان لاوے تو وہ اوسمیں ثابت قدم
رہیگا اور اوس کو ایمان نفع دیگا۔ اور جو شخص بدون علم
ایمان کو اختیار کرے تو اوس سے اوسی طرح خارج ہو جاویگا
جس طرح داخل ہوا۔"
(انتہے بحاصلہ)

جناب ثقة الاسلام کے اس کلام سے علم دین کی تحصیل کا مطلقاً واجب ہونا اور علم کا قبول عبادات کی مشروط ہونا اور جاہل کا معذور نہ ہونا ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ ناظرین پر مخفی نہیں ہے۔ بلکہ جناب ثقة الاسلام کے

اس کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور فرقہ امامیہ مین قطعی اور مفروغ از بحث تھا۔ اور جو کچھ کہ ان حضرت نے بیان فرمایا ہے اوسکی بہت سی اخبار و احادیث سے تائید ہوتی ہے۔

پہلی خبر۔ جناب ثقۃ الاسلام نے کافی مین حضرت امام جعفر صادق ع سے روایت کی ہے کہ

العامل علی غیر بصیرۃ کالسائر علی غیر الطریق لا یزیدہ سرعۃ السیر الا بعدا۔

جو شخص بدون بصیرت عمل کرتا ہو وہ اوس شخص کے مانند ہو جو بے راہ چلا جاتا او رسیدھے راستہ سے عدول کرتا ہے کہ وہ اپنی تیز رفتاری مین منزل مقصود سے دور ہی ہوتا جاتا ہے۔

دوسری خبر۔ بروایت جمیل صیقل منقول ہو کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام فرماتے ہین کہ

لا یقبل اللہ عملا الا بمعرفۃ ولا معرفۃ الا بعمل (الحدیث)

حق تعالے کسی عمل کو بدون معرفت قبول نہین کرتا اور بغیر عمل کے معرفت حاصل نہین ہوتی۔

تیسری خبر۔ جناب رسول خدا صلعم سے بروایت حضرت امام جعفر صادق ع منقول ہے کہ

من عمل علی غیر علم کان ما یفسد اکثر مما یصلح۔

جو شخص بدون علم عمل کریگا وہ اوس (عمل) مین اصلاح کی بہ نسبت افساد زائد کرے گا۔

چوتھی خبر۔ کتاب کافی مین حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

العلم مقرون الی العمل فمن علم عمل ومن عمل علم۔

علم و عمل دونون لازم و ملزوم ہین پس جو شخص عالم ہوگا وہی کامل صحیح ہوگا اور جس شخص کا عمل صحیح ہوگا وہی عالم ہوگا۔ (انتہی بحاصلہ)

پانچوین خبر۔ کتاب ... کو مین حضرت امام جعفر صادق ع سے منقول ہے راوی کہتا ہے کہ مین نے حضرت کی خدمت مین آیہ کریمہ

اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ (پ ۱۰ سورہ توبہ)

اونہون نے خدا کو چھوڑ کر اپنے عالمون اور زاہدون کو خدا بنا لیا۔

کا ذکر کیا پس حضرت ع نے ارشاد فرمایا کہ

اما واللہ ما دعوھم الی عبادۃ انفسھم ولو دعوھم ما اجابوھم

قسم بخدا احبار و رہبان نے ان لوگون کو اپنے نفسون کی عبادت کی طرف دعوت نہیں دی تھی اگر وہ ایسا کرتے تو لوگ اون کی اجابت نہ کرتے

ولکن احلوا لهم حراما وحرموا علیهم حلالا فعبدوهم من حیث لا یشعرون۔

لیکن اونہون (رہبان و احبار) نے لوگون کیلیے حلال خدا کو حرام اور حرام خدا کو حلال کر دیا پس لوگون نے اونکی عبادتکی بغیر اسکے کہ اون کو شعور حاصل ہو۔

اس حدیث سے ایسے شخص کی تقلید کا مذموم ہونا ثابت ہوتا ہے جسکی تقلید کے جائز ہونے پر دلیل قائم نہ ہوئی ہو۔ پس اگر جاہل مسئلہ معذور ہوتا تو حق تعالی کا اون لوگون کو ایسی تقلید مین مذمت کرنا صحیح نہ ہوتا۔

چھٹی خبر۔ کتاب کافی مین مذکور ہے کہ حضرت امام جعفر صادق ؑ نے اپنے آباء طاہرین کے واسطے سے حضرت امیر المومنین ؑ سے نقل فرمایا ہے کہ جناب رسول خدا صلعم نے ارشاد فرمایا کہ

لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنیة ولا قول ولا عمل ولا نیة الا باصابة السنة۔

کوئی قول بدون عمل معتبر نہین ہے۔ اور کوئی قول و عمل بغیر نیت کے درست نہین ہے۔ اور کوئی قول و عمل اور نیت اوسوقت تک صحیح نہین ہے جبتک کہ موافق سنت نہ ہو۔

ساتوین خبر۔ کتاب کافی کی بعض احادیث کے فقرات مین مذکور ہے کہ

ومن هجم علی امر بغیر علم جدع انف نفسه۔

اور جو شخص کسی امر پر بدون علم اقدام کریگا وہ اپنی ناک کو خود قطع کرے گا۔

آٹھوین خبر۔ کتاب کافی مین ابو بصیر سے منقول ہے کہ مین نے حضرت امام جعفر صادق ؑ کی خدمت مبارک مین عرض کیا کہ

یرد علینا اشیاء ولا نعرفها فی کتاب الله ولا سنة صلعم فننظر فیها۔

ہم پر بعض اشیاء ایسی وارد ہوتی ہین جن کو ہم کتاب خدا اور سنت رسول صلعم مین نہین دیکھتے۔ پس آیا ہم کو اون مین نظر کرنا درست ہے یا نہین۔

حضرت ؑ نے ارشاد فرمایا کہ

لا اما انت ان اصبت لم توجر وان اخطأت کذبت علی الله عز وجل۔

اون (اشیاء) مین تمہارا نظر کرنا جائز نہین ہے اگر تم اونمین مصیب ہونگے تو ماجور نہ ہوگے اور اگر خطا ہوگے تو خدا پر افترا کروگے۔

اور اگر تقریرات سابقہ سے بالکل قطع نظر کی جائے تو شہید ثانی علیہ الرحمہ کے مختار کی تائید مین کہہ سکتے ہین کہ مکلف پر نماز کا ایسی وجہ پر ادا کرنا لازم ہے جس وجہ پر کہ وہ ادائے نماز کے ساتھ مامور ہوا ہے۔ پس وہ (مکلف) اوسوقت تک مشغول الذمہ رہیگا جبتک کہ اوسکی برائت ذمہ پر کوئی دلیل معتبر قائم نہوگی اسلیے کہ پہلا یقین اوسوقت تک زائل نہین ہوسکتا جبتک کہ دوسرا یقین حاصل نہ ہو جیسا کہ حضرات صادقین ع کے اقوال سے ثابت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جاہل کی نماز ایسی نہین ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر ہم ایک جاہل کو فرض کرین کہ اوسنے ایام سال مین کسی ایک دن کا روزہ رکھا اور اوسکو صوم مذکور کی مشروعیت کا علم حاصل نہ ہوا اور حسب اتفاق اوسکا روزہ مطابق واقع ہو جائے۔ اور دوسرے جاہل کو فرض کرین کہ اوسنے نماز کی پانچ رکعتون کو ایک سلام کے ساتھ ادا کیا جسکا مطابق واقع نہ ہونا معلوم ہے۔ پس صورت مذکورہ مین اگر جاہل کے معذور ہونے کو تسلیم کیا جائے تو اون دونون مین سے کسی جاہل پر عذاب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر ہر ایک پر عذاب کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ پس مقتضائے قاعدہ یہی ہوگا کہ وہ دونون مستحق عذاب قرار دیے جائین اور اس صورت مین جاہل کا معذور نہ ہونا ضروری ہوگا۔ البتہ اس صورت مین اون دونون یا ایک سے عفو کا متعلق ہونا صحیح ہے جسمین اس مقام پر کلام نہین ہے۔

جاہل مسئلہ کے معذور نہ ہونے پر بعض اعتراضات اور اون کا جواب

جاہل مسئلہ کے معذور نہ ہونے پر بعض اعتراض کیے گئے ہین لہذا اون سے تعرض کرنا مناسب ہے۔ اور وہ کئی ہین۔

پہلا اعتراض۔ یہ کہ اگر جاہل مسئلہ معذور نہ ہوگا تو ہر ایک شخص پر علم کا حاصل کرنا لازم ہوگا اور ہر ایک شخص کے لیے علم کا حاصل کرنا عسر و حرج کو مستلزم ہے پس اگر جاہل مسئلہ معذور نہ ہوگا تو عسر و حرج لازم آئیگا لیکن جو چیز کہ عسر و حرج کو مستلزم ہو اوسکا حاصل کرنا لازم نہین ہے۔ پس جاہل مسئلہ کا معذور نہ ہونا باطل ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ضروری علم کے حاصل کرنے مین عسر و حرج کا لازم آنا مسلم نہین ہے اس لیے کہ اگر اعتراض مین اصولِ دین کا علم مراد لیا گیا ہے تو اوسین ضروری علم کے حاصل کرنے کا عسر و حرج کو مستلزم نہ ہونا بہت واضح ہے - اور اگر اعتراض مین فروعِ دین کا علم مراد لیا گیا ہے تو اوسکے حاصل کرنے مین عسر و حرج اوسی وقت لازم آسکتا ہے جبکہ ہر ایک شخص پر اجتہاد کے مرتبہ کا بہم پونہچانا لازم ہوتا حالانکہ ایسا نہین ہے بلکہ عمل کی درستی کے لیے مجتہد کی تقلید کافی ہے -

اسکے علاوہ اگر یہ اعتراض صحیح ہو تو لازم آئیگا کہ ہر ایک فاسد مذہب کے لوگ بھی معذور ہون اور اون سے مواخذہ کرنا صحیح نہ ہو لیکن ہر ایک فاسد مذہب کے لوگون کا معذور ہونا اور اون سے مواخذہ کا صحیح نہ ہونا باطل ہے پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا بھی باطل ہوگا -

دوسرا اعتراض یہ کہ اگر جاہلِ مسئلہ معذور نہ ہوگا تو ہر ایک شخص پر معتبر دلیلون کا پہچاننا لازم ہوگا لیکن عورتون اور ضعیف العقل مردون سے ایسی تکلیف کا متعلق کرنا تکلیف مالایطاق ہے جسکا خدا سے صادر ہونا محال ہے پس جاہل مسئلہ کا معذور ہونا باطل ہوگا -

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ معتبر دلیلون کے پہچاننے مین تکلیف مالایطاق کا لازم آنا مسلم نہین ہے اس لیے کہ اصولِ دین مین اجمالی قطع کا بہم پونہچا لینا آسان ہے - اور فروع مین تقلید کی وجہ سے نہایت سہولت ہے اب اگر مجتہدین کی قلت کے سبب سے عسر و حرج کا لازم آنا فرض کر لیا جاے تو اوسمین خود لوگون کا قصور ہے اس لیے کہ ایسا اشکال اوسی وقت لازم آسکتا ہے جبکہ مرتبۂ اجتہاد کے حاصل کرنے مین بعض لوگ بھی کوشش نہ کرین اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت مین عسر و حرج کا توہم خود اونکے قصور کا نتیجہ ہوگا اور اون سے مواخذہ کرنا صحیح ہوگا اور اگر ہم بفرضِ محال تسلیم بھی کر لین کہ مجتہدون کی قلت کے سبب سے عسر و حرج لازم آتا ہے اور اوسمین لوگون کا قصور نہین ہے تب بھی اپنی عبادتون مین ایسے عنوان کا اختیار کر لینا کافی ہوگا جسکے بعد اوسکے صحیح ہونے پر پورا اطمینان حاصل ہو جاے پس ایسی صورت مین اجتہاد اور تقلید کی بھی ضرورت نہ ہوگی - اور باوجود اسکے عبادت بھی صحیح ہو جائیگی مثلاً اگر نماز مین جمل کے سورہ کے پڑھنے کا

قرینۃ الی اللہ التزام کرلیا ہے تو نماز کے صحیح ہونے مین کافی ہوگا اگرچہ اوسکا واجب یا سنت ہونا معلوم نہو اور اسکا سبب یہ ہے کہ اجتہاد اور تقلید کی فقط اون مسلون مین ضرورت ہوتی ہے جو اختلافی ہوتے ہین اور جو مسئلے کہ اتفاقی ہین اونمین اجتہاد اور تقلید کی حاجت نہین ہے بلکہ جائز نہین ہے اگرچہ سورہ کے واجب اور سنت ہونے مین اختلاف ہے مگر اوسکے راجح ہونے مین سب علماء کا اتفاق ہے پس اگر نماز مین ہر ایک اتفاقی اور اختلافی واجب کے بجالانے کا التزام کرلیا جاے جیسا کہ اکثر عوام الناس کی نمازون مین دیکھا جاتا ہے تو نماز صحیح ہوگی - اسی وجہ سے عوام الناس کا اپنی عبادتون کو اپنے ماں باپ وغیرہ سے پوچھ لینا اور ہر ایک فعل کے جائز یا راجح ہونے پر یقین یا علم کا بہم پونچالینا کافی ہے اور اس طریقہ کو احتیاط کہتے ہین - اب اگر اسقدر علم کے بہم پونچانے مین بھی کوئی شخص قصور کریگا تو وہ کسی عاقل کے نزدیک معذور نہ ہوگا - اور اوس سے مواخذہ کرنا درست ہوگا۔

تیسرا اعتراض - یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ مسلمان ہونے مین محض اعتقاد کا ظاہر کردینا کافی نہ ہو لیکن مسلمان ہونے مین محض اعتقاد کا ظاہر کردینا ضرور کافی ہے لہذا جاہل مسئلہ کا معذور ہونا ثابت ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب - یہ ہے کہ مسلمان ہونے مین اگرچہ اعتقاد کا ظاہر کردینا کافی ہوتا ہے مگر اس سے اوسکا در اصل معذور ہونا کہان لازم آتا ہے - بلکہ اگر اوس نے اعتقاد کے حاصل کرنے مین تقصیر کی ہے تو اوس سے مواخذہ کرنا ضرور صحیح ہوگا - اور اعتقاد کے ظاہر کرنے کا فقط بعض امور مین فائدہ ظاہر ہوگا جیسے خون اور مال کا محفوظ اور محترم ہوجانا - میراث مین حقدار ہوجانا - نکاح وغیرہ کا اوسکے ساتھ صحیح ہوجانا - کھانے پینے کا اوسکے ساتھ مباح ہوجانا باوجود اسکے ان امور کے حاصل ہونے مین بھی اس قدر ضرور شرط ہے کہ اوس کے اعتقاد کا خاتمہ

ملہ مثلاً اگر ہم ہزار دو ہزار آدمیون کو جنمین علماء اور مقتدا بھی داخل ہین ایک ہی طرح سے نماز پڑھتے دیکھین تو ہم کو اوس طریقہ کے صحیح ہونیکا ضرور یقین ہوجائیگا اور اوسپر عمل کرنا کافی ہوگا اگرچہ ہمکو اون کے ہر ایک فعل کا واجب یا سنت ہونا معلوم نہو ۱۲ منہ

ہونا معلوم نہ ہو ورنہ اوس کے اقرار پر کوئی ثمرہ بھی مترتب نہ ہوگا۔

چوتھا اعتراض یہ کہ اگر جاہل مسئلہ کا معذور ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو اکثر لوگون کی عبادتون کا باطل ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے کہ وہ اپنی عبادتون کو معتبر دلیلون سے حاصل نہین کرتے لیکن اونکی عبادتون کا باطل ہونا صحیح نہین ہے اسلیے کہ علماء نے اونکی عبادتونکے باطل ہونیکا حکم نہین کیا لہذا جاہل مسئلہ کا معذور نہونا باطل ہے

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اکثر لوگون کی عبادتون کا باطل ہونا اوسی وقت لازم آئیگا جبکہ اونکا اپنی عبادتون کو غیر معتبر دلیلون سے حاصل کرنا تسلیم کیا جائے حالانکہ یہ امر ہرگز ثابت نہین ہے اسلیے کہ اگر کوئی شخص محض اون امور کے بجالانے پر اکتفا کرے جنکا بجالانا سبکے نزدیک صحیح ہے اور ایسے امر کو ترک کرے جس سے کسی ایک کے نزدیک بھی عبادت باطل ہوجاتی ہے تو اوسکی عبادت کے صحیح ہونے مین کسی قسم کا شبہ نہین ہے بشرطیکہ اوسنے اس تکلیف کا یقین بہم پہونچالیا ہو جیساکہ ابھی مذکور ہوچکا ہے۔ پس چونکہ اکثر نافہم لوگ اپنی عبادتون کو اسی قاعدہ سے بجالاتے ہین لہذا اونکی عبادتون کے باطل ہونیکا حکم کرنا بیوجہ ہوگا۔ اور جاہل مسئلہ کا معذور ہونا بھی ثابت نہ ہوگا۔

چوتھی شرط مکلف کا عاقل ہونا — پس طفل شیرخوار اور مجنون سے کسی تکلیف کا متعلق کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسے لوگون سے تکلیف کا متعلق کرنا قبیح ہے جسکا خدا سے صادر ہونا محال ہے البتہ جن لوگون کے نزدیک خدا کا حکیم ہونا اور اوسکے جملہ کامون کا بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا ضروری نہین ہے بلکہ اوس سے محال کام کی تکلیف کا صادر ہونا جائز ہے اونکے نزدیک مجنون اور شیرخوار دونون سے تکلیف کا متعلق کرنا بے اشکال جائز ہے جیساکہ قبل کی مفصل تقریرون سے معلوم ہوچکا ہے اس بنیاد پر اگرچہ ہر ایک عاقل شخص سے اصول اور فروع دونون کی تکلیف متعلق ہوسکتی ہے لیکن حکیم مطلق نے فروع کی تکلیف کو نابالغ بچون سے باوجود کمال عقل کے بھی متعلق نہین فرمایا [۱]

۱؎ چنانچہ حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

رفع القلم عن الصبی حتی یبلغ وعن المجنون حتی یفیق۔ } بچہ سے بالغ ہونے تک اور مجنون سے افاقہ پانے تک قلم اوٹھا لیا گیا ہے (اور اونسے تکلیف متعلق نہین ہوتی) ۱۲

جسکی وجہ محض احسان اور تفضل ہے۔ اور قرآن پاک کی جن آیتون سے مجنون کا مکلف ہونا ظاہر ہوتا ہے[1] اون کے ظاہری معنے مراد نہین ہین۔

پانچوین شرط۔ مکلف کا خدا کی مراد کو سمجھ لینا۔ پس جبتک کہ اوسکو تکلیف کا مطلب معلوم نہ ہوگا اوسوقت تک تکلیف کا متعلق کرنا اور تعمیل نہ ہونے کی صورت مین اوسکے لیے کسی سزا کا تجویز کرنا قبیح ہوگا جسکا حکیم مطلق سے صادر ہونا محال ہے۔ **البتہ** ایسی تکلیف کا اون لوگون کے اصول کی بناپر متعلق کرنا صحیح ہے جو خدا سے ہر ایک بُرے کام کے صادر ہونے کو تجویز کرتے ہین جیسا کہ پہلی وجہ مین معلوم ہو چکا ہے۔

چھٹی شرط۔ کام کا ممکن ہونا۔ پس محال کام کی تکلیف کا خدا سے صادر ہونا جائز نہین ہے جسکی مفصل بحث قبل ازین گذر چکی ہے۔

ساتوین شرط۔ مکلف کا عمل کرنیکی صورت مین مستحق ثواب ہونا۔ پس جبکہ خداوند عالم کی

---

[1] جیسے قول حق تعالے عز اسمہ

لاتقربوا الصلوۃ وانتم سکاری۔ } کہ تم لوگ نشہ کی حالت مین نماز کے قریب نہ جاؤ۔

پس اس آیۂ شریفہ سے مجنون کا مخاطب ہونا ظاہر ہوتا ہے مگر اوس مین نشہ سے وہ مرتبہ مراد ہے جسکے بعد نشہ ہو جاتا ہے اور عقل و شعور تک نہین پہونچتی ۱۲

[2] بعض لوگون نے اپنے اس اصول پر کہ خدا کسی کا محکوم نہین ہے لہذا اوسپر کوئی امر لازم نہین ہو سکتا یہ خیال کیا ہے کہ جس کام کے بجالانے کا حکم دیا جاے اوسکے کرنے پر ثواب کے استحقاق کا اور جس کام سے باز رہنے کا حکم دیا جاے اوسکے نہ کرنے پر عذاب کے استحقاق کا حاصل ہونا لازم نہین ہے بلکہ ممکن ہے کہ وہ کسی مطیع بندہ پر عذاب کرے اور گنہگار بندہ کو ثواب عطا کرے اور یہ کہ وہ رسولون کو بندون کے گمراہ کرنے کی غرض سے مبعوث کرے اگرچہ اوس کی عادت اسی امر پر جاری ہوتی ہے کہ وہ جس کام کا حکم دیتا ہے اوس کے کرنے پر ثواب عطا کرتا ہے اور اون کا یہ خیال **بالکل غلط** ہے اس لیے کہ خدا کا حکیم مطلق ہونا اور اوس سے کسی بُرے کام کے صادر ہونے کا محال ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ کہ وہ اگرچہ کسی کا محکوم نہین ہے لیکن وہ اپنی قدرت اور اختیار سے کسی بُرے کام کو سرزد نہین کرتا کیونکہ بُرا کام اوس شخص سے صادر ہوتا ہے جو اوس کی بُرائی سے واقف نہ ہو۔ یا بُرے کام کی طرف کوئی حاجت رکھتا ہو۔ اور ہم اس سے پہلے نہایت وضاحت اور شرح کے ساتھ بیان کر چکے ہین کہ خدا ہر ایک کام کی بھلائی یا بُرائی سے خوب واقف ہے اور وہ کسی چیز کا محتاج نہین ہے لہذا اوس سے کسی بُرے کام کا صادر ہونا محال ہوگا اور اگر خدا سے بُرے کام کا سرزد ہونا تجویز کیا جاے گا تو پھر اوسکی عادت کا ثواب کے عطا کرنے پر جاری ہونا تسلیم کرنیکے قابل نہ ہوگا اسلیے کہ اس صورت مین کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر عادت کا جاری کرنا بھی اوسپر لازم نہ ہوگا **اسکے علاوہ** ثواب کے عطا کرنے یا نہ کرنے کا حال تو آدمی کو مرنیکے بعد معلوم ہوگا پس دنیا مین اس امر کا علم کرنا کیونکر صحیح ہوگا کہ اوسنے اپنی عادت کو ثواب کے عطا کرنے پر جاری کیا ہے ۱۲

پس واضح ہو کہ عربی زبان مین ان دونون لفظون کا مختلف معنون مین استعمال کیا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ (۱) خلق۔ (۲) امر۔ (۳) اعلام۔ (۴) حکم۔ پس معنی اول کا شاہد ہے آیہ شریفہ فقضاهن سبع سموات۔ اور معنی دوم کا شاہد ہے آیہ شریفہ وقضی ربك ان لا تعبدوا الا ایاه۔ اور معنی سوم کا شاہد ہو آیہ شریفہ وقضینا الی بنی اسرائیل۔ اور معنی چہارم کا شاہد ہے آیہ شریفہ والله یقضی بینهم بالحق جسکے معنی ہین یفصل الحکم بالحق بین الخلق (وہ مخلوقات مین حق کے ساتھ حکم کا فیصلہ کرتا ہے) اور آیہ شریفہ وقضی بینهم بالحق۔

اور بعض لوگون نے کہا ہے کہ لفظ قضاء کے ایک پانچوین معنی بھی ہین اور اس سے مراد ہے کسی امر سے فارغ ہونا۔ اور اس معنی پر قول حضرت یوسف علیہ السلام قضی الامر الذی فیه تستفتیان کے ساتھ استشہاد کیا گیا ہے جسمین قضی کے معنی ہین فرغ منه اور یہ معنی معنی خلق کی طرف رجوع کرتے ہین۔

اور جبکہ لفظ قضاء کے معانی ثابت ہو چکے تو مجبرہ کا یہ قول کہ

ان الله قضی بالمعصیة علی خلقه۔ ﴿ خداوند عالم نے اپنی خلق پر معصیت کے ساتھ قضا کو جاری کیا ہے

باطل ہو گیا۔ اور اس قول کے باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اون کے اس قول مین اگر یہ مراد ہوگی کہ حق تعالے نے معصیت کو اپنی خلق مین پیدا کیا ہے تو اس صورت مین اون کے لیے یہ کہنا واجب تھا کہ قضی فی خلقه بالعصیان۔ اور یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ قضی علیهم اس لیے کہ اس تقدیر پر خدا کا معصیت کو اونمین پیدا کرنا مراد ہوگا نہ یہ کہ خدا نے اون پر معصیت کو پیدا کیا ہے۔ حالانکہ خداوند عالم نے اپنے اس قول سے اون لوگون کی تکذیب فرمائی ہے جو گمان کرتے ہین کہ اوس نے معصیتون کو پیدا کیا ہے۔

سبحان الذی احسن کل شیء خلقه ﴿ پاک ہے ذات اوسکی جس نے ہر چیز کو بہت ہی اچھا پیدا کیا۔

جس مین حق تعالے نے اپنی خلق سے قبیح (بدی) کی نفی کی ہے اور حسن (نیکی) کو ثابت فرمایا ہے۔ اور معصیتیں بالاتفاق قبیح ہین۔ اور اگر اونہون نے اپنے قول قضی المعاصی مین قضی سے یہ معنی مراد لیے ہین کہ اوسنے اونکا امر کیا ہے تو یہ بھی بیجا ہے اس لیے کہ حق تعالے نے اس مدعی کی اپنے قول

ان الله لا یأمر بالفحشاء اتقولون علی الله ما لا تعلمون۔ ﴿ اللہ یقینًا بے حیائی کی باتون کا حکم نہین دیتا کیا تم اللہ کے خلاف وہ کچھ کہتے ہو جو تم نہین جانتے۔ پارہ ۸ سورہ اعراف

سے تکذیب کی ہے۔

اور جو شخص یہ کہے کہ قضی المعاصی کے معنی ہین اعلم الخلق بها (اوسنے مخلوقات کو معصیت کی خبر دی ہے) تو اونکا یہ قول بے معنی ہوگا اس لیے کہ مخلوقات کو اس امر کا علم نہین ہے کہ وہ زمانہ آئندہ مین اطاعت کرین گے یا معصیت کے مرتکب ہونگے۔ اور یہ کہ اونکو اپنے اون افعال پر تفصیلی اطلاع حاصل نہین ہے جو اون سے مستقبل مین صادر ہونے والے ہین۔ اسی طرح اگر وہ اپنے قول قضی بالذنوب مین یہ معنی مراد لین کہ اوسنے اپنے بندون کو گناہون کا حکم دیا ہے تو اونکا یہ قول بھی بے معنی ہوگا اس لیے کہ احکام خدا حق ہین اور معصیتین اونہین (بندون) سے صادر ہوتی ہین اور اسکا کوئی فائدہ نہین ہے اور وہ بالاتفاق لغو ہے پس اون لوگون کا قول باطل ہو گیا جو یہ کہتے ہین کہ ان الله یقضی بالمعاصی والقبائح۔

پہلے معنی – پیدا کرنا[۹۱] – اور ظاہر ہے کہ قضا۔ قدر کے یہ معنی ہر ایک حادث چیز مین مراد نہین اسلیے کہ بندون کے افعال کا پیدا کرنے والا خدا نہین ہے۔ ورنہ خداوند عالم کا برائیون اور گناہون کو پیدا کرنا لازم آئیگا بلکہ اون کامون کو خود بندہ اپنے ارادہ سے پیدا کرتا ہے البتہ جس قدرت اور اختیار سے کہ بندہ اون کامون کو پیدا کرتا ہے اوسکو خدا نے عطا فرمایا ہے جسکا تفصیلی تذکرہ ہو چکا ہے پس قضا۔ و قدر کے یہ معنی فقط خدا کے کامون مین مراد ہونگے جیسے آسمان کا پیدا کرنا۔ زمین کا پیدا کرنا۔ بندون اور اونکی روزی کا پیدا کرنا۔

دوسرے معنی لازم کرنا[۹۲] اور حکم دینا۔ اور قضا۔ و قدر کے یہ معنی بھی ہر ایک حادث مین مراد نہین ہو سکتے۔ اسلیے کہ یہ معنی فقط اون حکمون پر صادق آتے ہین جنکو خدا نے اپنے بندون پر واجب کیا ہے جیسے نماز پڑھنا۔ روزہ رکھنا۔ زکوۃ دینا۔ اور یہ معنی اون کامون اور فعلون پر صادق نہین آسکتے جن کو خدا نے لازم نہین کیا۔ ہان اگر حکم سے خدا کا وہ خطاب مراد لیا جاے جو بندون سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے سے متعلق ہو خواہ اوس کام کا کرنا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور ہمارے نزدیک قضاء و قدر کے معنی مین وجہ صحیح یہ ہے کہ حق تعالے کی اوسکی مخلوقات مین اور اون (مخلوقات) کے افعال مین قضا و قدر ہے اور اوس سے یہ مراد ہے کہ اوس نے مخلوق کے نیک کامون مین اونکا امر کیا ہے۔ اور اونکے افعال بد مین اوسنے ممانعت فرمائی ہے۔ اور اونکے نفسون مین قضاء کے یہ معنی ہین کہ خدا نے اونکو پیدا کیا ہے۔ اور اوسکی قضاء کے اونمین فعل کرنے کے یہ معنی ہین کہ خدا نے اونکو موجود کیا ہے۔ اور خدا کے فعل مین اوسکی قدر کے یہ معنی ہین کہ اوسنے فعل کو اوسکے موقع مناسب پر واقع کیا ہے۔ اور بندونکے افعال مین اوسکی قضاء کے یہ معنی ہین کہ اونمین حق تعالے نے امر اور نہی کو جاری اور ثواب و عقاب کو مقرر فرمایا ہے اسلیے کہ یہ تمام معانی اپنے اپنے موقع پر صحیح ہین کہ اونمین کوئی فعل عبث واقع نہین ہوا پس جبکہ افعال بندا مین قضاء و قدر کے وہ معنی لیے جائینگے جنکی کہ ہم نے شرح کی ہے تو شبہہ زائل ہو جائیگا اور حجت ظاہر ہو جائیگی اور صاحبان عقل کے لیے اوسمین حق واضح ہو جائیگا اور کسی قسم کا فساد اور خلل اوسکو لاحق نہ ہوگا ۱۲ انتہی المقصود من کلامہ بحاصلہ۔

۹۱ چنانچہ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے کہ
فقضاھن سبع سموات } خدا نے سات آسمانون کو پیدا کیا۔
اور دوسری جگہ فرماتا ہے
وقدر فیھا اقواتھا۔ } خدا نے اوس مین اون کی روزی کو پیدا کیا۔ ۱۲

۹۲ چنانچہ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے کہ
وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ } تمہارے پروردگار نے تم پر اپنی ہی عبادت کو لازم کیا ہے۔

یا نہ کرنا لازم ہو یا نہ ہو تو مباح[1] کے سوا باقی[2] کامون پر بھی یہ معنی صادق آسکتے ہین اور قضاء وقدر کے ان معنون کو بندون کا فاعل مختار[3] ہونا اور اونکا اپنے کامون مین مجبور و مضطر نہ ہونا لازم ہے ورنہ تکلیف[4] مالایطاق لازم آئیگی جسکا خداوند عالم سے صادر ہونا محال ہے جیسا کہ اسکا مفصلاً تذکرہ ہو چکا ہے۔ اور بندون کے کامون مین قضاء وقدر الٰہی سے امر اور حکم کا مراد ہونا اور بندون کا اونکے صادر کرنے مین مجبور نہ ہونا حضرت امیر المومنین علیہ السلام کی حدیث شریف مین جسکو اصبغ بن نباتہ نے روایت کیا ہے نہایت وضاحت اور شرح کی ساتھہ مذکور ہوا ہے۔ اور اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ جب حضرت علیہ السلام نے جنگ صفین سے مراجعت فرمائی تو ایک شیخ (پیر مرد) نے عرض کیا کہ ہمارا ملک شام کو بقصد جنگ جانا قضاء وقدر سے تھا یا نہین۔

حضرت ع ۔ ہمنے بدون قضاء وقدر کسی جگہ پر قدم نہین رکھا۔

شیخ ۔ ایسی صورت مین ہمارا آنا جانا سب بیفائدہ ہوا اور ہم کسی اجر و ثواب کے مستحق نہ ہوے۔

حضرت ع ۔ ایسا نہین ہے بلکہ خداوند عالم نے جانے اور واپس آنے کی دونون حالتون مین تمہارے اجر و ثواب کو زائد فرمایا اور تم کسی حالت مین مضطر اور مجبور نہ تھے۔

شیخ ۔ جبکہ قضاء وقدر الٰہی نے ہم کو وہان چاہا پونہچا دیا تو ہمارے مجبور اور مضطر ہونے مین کیا شبہہ ہو سکتا ہے۔

حضرت ع ۔ کیا تم قضاء وقدر سے ایسی حتمی قضاء وقدر سمجھتے ہو جسکی وجہ سے بندہ کو اپنے کامون مین کسی قسم کا اختیار نہ رہے، ایسا ہرگز نہین ہے۔ ورنہ لازم آئیگا کہ اُخروی ثواب

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ
وقدرنا بینکم الموت یعنی اور ہم نے موت کو تمہارے درمیان لازم کر دیا ہے۔

[1] مباح سے وہ کام مراد ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہو ۱۲

[2] باقی کامون سے حرام۔ مکروہ۔ سنت۔ مراد ہین ۱۲

[3] فاعل مختار سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کام کو اپنی خواہش اور ارادہ کے موافق صادر کرے ۱۲

[4] تکلیف مالایطاق سے ایسی فرمائش مراد ہے جس پر عمل کرنے کی طاقت نہ ہو ۱۲

وعذاب اور خدا کا وعدہ وعید اور اوس کا امر و نہی باطل ہو جاوے اور خدا کی طرف سے کسی گناہگار بندہ کی ملامت کرنے کا اور کسی نیک بندہ کی مدح کرنے کا موقع نہ ہے اور یہ کہ نیک بندون کے لیے گناہگار بندون کے مقابلہ مین تعریف کا حق اور گناہگارون کے لیے نیک بندون کے مقابلہ مین مذمت کا حق ثابت نہ ہو اس قسم کا اعتقاد کرنا بت پرستون اور شیطانی لشکرون اور جھوٹی گواہی دینے والون کا قول ہے اور ایسے لوگ قدریہ امت اور مجوس شریعت ہین۔ خدا نے بندون کو اطاعت کا حکم دیا ہے اور اونکو کام کے کرنے اور نہ کرنے کی قدرت عطا کی ہے اور اونکو برے کامون سے منع کیا ہے اور مخالفت سے ڈرایا ہے لیکن اونکو مجبور نہین کیا ہے اور اونکو تھوڑی سی تکلیف دی ہے جسکو وہ سہولت اور آسانی کے ساتھ انجام دے سکتے ہین کسی شخص نے اوسپر غلبہ حاصل کر کے اوسکی نافرمانی نہین کی اور کسی شخص نے جبر و اکراہ سے اوسکی اطاعت نہین کی اوسنے پیغمبرون کو بیفائدہ نہین بھیجا اور آسمان و زمین کو بیکار پیدا نہین کیا ایسا مہمل اور بیہودہ گمان وہی لوگ کرتے ہین جنھون نے کفر کو اختیار کیا ہے اور شریعت پر ایمان نہین لاے۔

شیخ - پھر اوس قضاء و قدر سے کیا مراد ہے جس کے بغیر ہم نے آمد و رفت نہین کی۔

حضرت - اوس قضاء و قدر سے خداوند عالم کا امر اور حکم مراد ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے کہ وقضی ربك ان لا تعبدوا الا ایاہ - کہ خداوند عالم نے حکم دیا ہے کہ تم اوسکے سوا کسی غیر کی عبادت نکرو حضرت کی یہ تقریر سنکر وہ (شیخ) خوش حال ہوا اور حضرت کی مدح کرنے لگا اور اوسی وقت اپنے صحیح عقیدہ کا اظہار اور بندون کے مجبور و مضطر ہونے کے خیال کا باطل ہونا بیان کیا۔

تنبیہ - اس حدیث شریف سے دو مطلب مستفاد ہوے۔

پہلا مطلب - یہ کہ قدریہ سے وہ لوگ مراد ہین جو خیر و شر دونون کا خدا کی مشیت اور تقدیر سے واقع ہونا بیان کرتے ہین اور بندون کو اونکے افعال مین مجبور جانتے ہین اور ہر ایک اچھے اور برے کام کو خدا ہی کا کام بتلاتے ہین اور یہی لوگ مجوس سے مشابہت رکھتے ہین اور

وجہ مشابہت یہ ہے کہ جس طرح مجوس کے عقیدے فاسد اور خلاف عقل ہین اوسی طرح
گروہ قدریہ کے عقیدے بھی فاسد اور خلافِ عقل ہوتے ہین **مثلاً** مجوس کہتے ہین کہ خدا
کسی چیز کو پیدا کرتا ہے بعد ازان اوس سے بیزاری اور نفرت کرتا ہے **اسیطرح** قدریہ بھی کہتے ہین
کہ خدا کفر کو پیدا کرتا ہی بعد ازان اوس سے بیزاری اور نفرت کرتا ہی۔ **یا** مجوس کہتے ہین کہ مان بہن کا نکاح
قضاء و قدر سے واقع ہوتا ہے۔ **اور** قدریہ بھی کہتے ہین کہ مجوس کا نکاح قضاء و قدر سے واقع ہوتا ہی۔
نقل ہے کہ ایک قدری نے کسی اجنبی مرد کو اپنی بیٹی کے پاس بیٹھا ہوا دیکھا فوراً اون
دونون کے قتل کر ڈالنے پر آمادہ ہوا یہ حال دیکھکر اوسکی عورت نے اوسکے ہاتھ سے تلوار لی
اور کہنے لگی کہ تم کو شرم نہین آتی کہ اپنے دین و مذہب کو چھوڑ کر صاحب بن عباد کے مذہب کو
جو رافضی ہے پسند کرتے ہو اور ایک بے خطا مسلمان اور بے گناہ دختر کو آزار پہنچاتے ہو
اور خود بھی بلا وجہ رنجیدہ ہوتے ہو۔ پس وہ (قدری) اپنی اس حرکت سے پشیمان ہوا اور کہنے لگا
خدا کا شکر ہے کہ اوس نے مجھکو ایسی علّامہ اور مسئلہ دان عورت کرامت فرمائی قریب تھا کہ
دو بے گناہون کا خون اپنے ذمہ لون اور رافضیون کے گروہ مین شریک ہو جاؤن۔
پس گروہ قدریہ ایسی شنیع باتون اور بیہودہ حرکتون کو خدا کی قضاء و قدر کی طرف منسوب کرتے ہین
اور اوس (خدا) کو ایسے ناشایستہ کامون کا فاعل جانتے ہین اور اپنے آپکو بے قصور اور بیگناہ قرار دیتے ہین۔
دوسرا مطلب۔ یہ کہ جس طرح قدریہ کا عقیدہ فاسد اور خلافِ عقل ہے اوسی طرح اوس گروہ
کا عقیدہ بھی فاسد اور خلافِ عقل ہے جو کہتا ہے کہ خدا نے اعمال کو بندون کے سپرد کر دیا ہے
اور خود اون مین کسی قسم کی مداخلت نہین کرتا یا نہین کر سکتا اس گروہ کو مفوضہ کہتے ہین۔
اس گروہ کے قول کی بنا پر لازم آتا ہے کہ بندون کے گناہ کرنے مین خدا مغلوب و ربے اختیار ہے
پس حق یہ ہے کہ خدا نے بندون کو افعال کے کرنے نہ کرنے کی قدرت عطا کی ہے اور وہ اوس
(قدرت) کے برطرف کر دینے پر ہر وقت پوری قدرت رکھتا ہے۔ اگر وہ بندہ کو کسی کام سے
روکنا چاہے تو روک سکتا ہے اس لیے کہ مجبور اور عاجز ہونے سے اوسکی مقدس ذات منزہ ہے

اسی طرح وہ بندون کو اچھے کامون کی توفیق دیتا ہے اور اونکے لیے ایسے اسباب کو بہم پونہچاتا ہی
جنکی وجہ سے اون (اچھے کامون) کے بجالانے مین آسانی ہوتی ہے۔

تیسرے معنی۔ خبر دینا[۵۱] اور بیان کرنا۔ اور قضا و قدر کے یہ معنی بھی ہر ایک حادث پر صادق
آسکتے ہین۔ اسلیے کہ خدا نے اون سب کو لوحِ محفوظ مین ضبط فرمایا ہے اور اونپر اپنے خاص
اور مقرب بندون کو مطلع کیا ہے۔

چوتھے معنی۔ لفظِ قضا کسی شے کے جاننے[۵۲] پر اور لفظِ قدر کسی شے کے لکھنے[۵۳] پر بھی بولا جاتا ہے
اور قضا و قدر کے یہ معنی بھی تمام چیزون پر صادق آتے ہین اسلیے کہ خدا ہر ایک شی کی حقیقت
اور اوسکے حالات اور کیفیات کو جانتا ہے اور اوس نے ہر ایک چیز کو لوح محفوظ مین لکھا ہے
جیسا کہ تیسرے معنی کے ذیل مین مذکور ہوا۔ اس صورت مین بھی بندون کے جملہ افعال کا قضا
و قدر الٰہی سے واقع ہونا بالکل بے عیب ہوگا اس لیے کہ حق تعالے کو ہر ایک جزئی اور کلی کا
علم حاصل ہے اور اوسکے علم سے کوئی شے خارج نہین ہے اور خدا کے علم کی وجہ سے بندون[۵۴] کا
اپنے افعال مین مجبور ہونا لازم نہین آتا اس لیے کہ بندون کا مجبور ہونا اوسی وقت لازم آسکتا ہے

---

۵۱ چنانچہ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے کہ
وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض ۔ اور ہمنے بنی اسرائیل کو کتاب مین خبر دی ہو کہ تم زمین مین فساد کروگے
اور دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ
الا امرأته قدرناها من الغابرین ۔ سوا اوسکی عورت کے ہمنے اوسکو ہلاک ہونے والون مین بیان کیا ہے ۱۲
۵۲ چنانچہ حق تعالے ارشاد فرماتا ہے کہ
الا حاجة فی نفس یعقوب قضاها ۔ مگر ایک حاجت نفس یعقوب مین جسکو خدا نے جان لیا تھا ۱۲
۵۳ چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

واعلم بان ذا الجلال قد قدر	فی الصحف الاولی التی کان سطر

(حق تعالے نے اون اگلے صحیفون مین جس کو قلم قدرت سے تحریر کیا تھا لکھا ہے) ۱۲
۵۴ بعض لوگون کا خیال ہے کہ خدا کے علم کی وجہ سے بندون کا اپنے افعال مین مجبور ہونا لازم آتا ہے اس لیے
کہ جب حق تعالے کو بندہ کے ہر ایک کام کا ہونا یا نہ ہونا معلوم ہوا تو اوسکے خلاف کا واقع ہونا محال ہوگا ورنہ خدا کے
علم کا جہالت اور نادانی کے ساتھ بدل جانا یا اوسکے علم کا واقع کے مخالف ہونا لازم آئیگا۔ اور ظاہر ہے کہ جس فعل کے
خلاف کا واقع ہونا محال ہوگا بندہ اوسکے واقع ہونے نہ ہونے مین مجبور ہوگا پس جبکہ خداوند عالم کے لیے بندہ کے

جبکہ خدا کے علم کا افعال کے ہونے نہ ہونے مین موثر ہونا فرض کیا جاے حالانکہ ایسا نہین ہے جس کی مفصل شرح ہو چکی ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے کامون مین فاعل مختار ہونا نہایت تفصیل اور شرح کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے جس کے بعد کسی عاقل کو اس مطلب مین شبہہ نہین ہو سکتا کہ بندون کے افعال کو خداوند عالم پیدا نہین کرتا بلکہ اون کو خود بندے پیدا کرتے ہین۔

پس باوجود اس کے لفظ قضا[1] سے خدا کے اوس قدیم اور ازلی ارادہ کا جو ہر ایک شے کو پیدا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ہر ایک کام کا معلوم ہونا فرض کیا جاے گا تو بندہ کا مجبور ہونا لازم آے گا لکن خدا کو بندہ کا ہر ایک کام معلوم ہے پس بندہ اوسکے ہونے نہ ہونے مین مجبور ہے۔

اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ اگر یہ شبہہ صحیح ہو تو حق تعالے کا بھی اپنے کامون مین مجبور ہونا لازم آے گا اس لیے کہ اوس کو اپنے ہر ایک کام کا ہونا نہ ہونا بھی معلوم ہے اور جس کام کا ہونا نہ ہونا اوس کو معلوم ہے اوسکے خلاف کا واقع ہونا محال ہے اور جس کام کے خلاف کا واقع ہونا محال ہے اوس مین فاعل مجبور ہے پس اگر یہ شبہہ صحیح ہوگا تو خدا کا اپنے کامون مین مجبور ہونا لازم آئیگا لکن خدا کا فاعل مختار ہونا اور اپنے کامون مین مجبور نہ ہونا ضروری ہے پس یہ شبہہ ضرور باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ علم کا تابع معلوم ہونا اور اوس (معلوم) کے واقع ہونے نہ ہونے مین موثر نہ ہونا معلوم ہے پس اگر خدا کے علم کا فعل کے واقع ہونے نہ ہونے مین موثر ہونا فرض کیا جائیگا تو معلوم کا تابع علم ہونا لازم آئیگا اور وہ باطل ہے پس معلوم کے واقع ہونے کی وجہ سے خدا کو علم حاصل ہوتا ہے اور خدا کے علم کی وجہ سے معلوم واقع نہین ہوتا مثلاً ہم کو قیامت کے آنے کا علم حاصل ہے پس اس صورت مین ہم یہ نہین کہہ سکتے کہ ہمارے علم کی وجہ سے قیامت آنے والی ہے اور یہ کہ ہمارے علم کو اوسکے آنے مین دخل ہے۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہین کہ آنے والی قیامت کی وجہ سے ہم کو اوس کے آنے کا علم حاصل ہوا ہے اور یہ کہ اوسکے آنے کو ہمارے علم کے حاصل ہونے مین دخل ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ خداوند عالم کو ہر ایک اختیاری کام کے ارادہ اور اختیار سے واقع ہونے کا علم ہے پس اگر اوس کام کے بدون ارادہ و اختیار واقع ہونے کا علم حاصل ہوگا تو خدا کے علم کا جہالت اور نادانی کے ساتھ بدل جانا یا اوسی کے علم کا خلاف واقع ہونا لازم آئیگا۔ لکن خدا کے علم کا جہالت و نادانی کے ساتھ بدل جانا یا اوس کے علم کا خلاف واقع ہونا محال ہے۔ لہذا اوسکے علم کا فعل کے واقع ہونے نہ ہونے مین موثر ہونا بھی باطل ہوگا۔ ۱۲

[1] بعض لوگون نے اپنی اس من گھڑت اصول کی بنا پر کہ خدا کے سوا کسی چیز کا کوئی دوسرا شخص فاعل نہین ہو سکتا قضا و قدر کے یہ انوکھے معنی اپنی طرف سے تراش لیے ہین اور عربی زبان کی کتابون مین اون کا کہین پتہ بھی نہین ہے۔ اور چونکہ ہماری اگلی اور پچھلی تقریرون سے اون کے اس خیال کا غلط ہونا بخوبی معلوم ہو چکا ہے لہذا اس مقام پر اس خیال کی غلطی کے ظاہر کرنے کی غرض سے کسی لمبی چوڑی تقریر کی ضرورت باقی نہین ہے با انصاف اور فہمیدہ حضرات خود سمجھ لین گے ۱۲

کرنے سے متعلق ہو مراد لینا اور لفظ قدر سے خدا کی ہر ایک شے کو مقدار معین پر پیدا کرنے کا مراد لینا تاکہ خداوند عالم کا ہر ایک بھلائی اور برائی کو خود پیدا کرنا اور بندون کا اپنے کامون مین بالکل مجبور ہونا ثابت ہو ایسی ہٹ دھرمی ہے جسکو عقل سے کسی طرح کا لگاؤ ہی نہین ہے۔

اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ اشاعرہ نے قضاء کی تعریف مین بیان کیا ہے کہ اوس (قضاء) سے حق تعالے کا وہ ازلی ارادہ مراد ہے جو جملہ اشیاء سے اوسی عنوان پر متعلق ہوتا ہے جسپر کہ وہ (اشیاء) اپنے اپنے زمانہ حدوث مین واقع ہوتی ہین۔ اور اونہون (اشاعرہ) نے قدر کی تعریف مین بیان کیا ہے کہ اوس (قدر) سے یہ مراد ہے کہ خداوند عالم تمام اشیا کو اوس مقدار مخصوص اور تقدیر معین پر پیدا کرتا ہے جو اون (اشیاء) کی ذوات و احوال سے متعلق ہے جسکی کہ شارح مواقف وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ **اور** قضاء و قدر کے یہ معنی اوسی وقت تمام ہو سکتے ہین جبکہ خداوند عالم کا جمیع شرور و قبائح کو جو بندون سے صادر ہوتے ہین خلق کرنا تجویز کیا جاے جسکا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ لفظ قضاء سے ارادہ کا مراد لینا باعتبار لغت بھی درست نہین ہے۔ اور اونہون (اشاعرہ) نے اپنے مختار پر اون روایتون کے ساتھہ تمسک کیا ہے جو غور و تامل کے بعد اون کی مراد پر ہرگز دلالت نہین کرتین۔

(۱) منجملہ اون کے وہ حدیث قدسی ہے جسکو حضرت رسول خداؐ نے بیان فرمایا ہے کہ

من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیتخذ ربا سوائی۔ } جو شخص کہ میری قضا پر راضی نہ ہو اور میری بلا پر صبر نہ کرے پس اوسکو لازم ہے کہ وہ اپنے لیے میرے سوا کسی کو اپنا پروردگار قرار دے۔

(۲) اور منجملہ اون کے وہ روایت ہے جسمین حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ نے بیان فرمایا ہے کہ قدر پر ایمان لانا واجب ہے۔ خواہ وہ (قدر) خیر ہو یا شر۔ اور اس امر کی خبر دی ہے کہ بغیر اوس کے ایمان تمام نہین ہو سکتا۔

(۳) اور منجملہ اون کے وہ روایت ہے جو حضرت رسول خداؐ سے بواسطہ ابن عباس منقول ہے کہ

قال اللہ تعالیٰ انا خلقت الخلق وخلقت الخیر والشر فطوبی لمن قدرت علی یدہ الخیر وویل لمن قدرت علی یدہ الشر۔	خداوند عالم نے ارشاد فرمایا ہے کہ مین نے خلق کو اور خیر وشر کو پیدا کیا۔ پس خوشا بحال اوس شخص کے جس کے ہاتھہ پر مین نے خیر کو مقدر کیا اور ویل ہے اوس شخص کے لیے جس کے ہاتھہ پر مین نے شر کو جاری کیا۔

اور اشاعرہ کا روایات مشارالیہما سے تمسک کرنا کسی طرح درست نہین ہے اسلیئے کہ ہمارے بیانات سابقہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ خداوند عالم اون قبیح باتون سے بری ہے جو کہ بندون سے صادر ہوتی ہین۔ اور پہلی روایت کا اگر صحیح ہونا تسلیم کر لیا جاے تو اوسمین قضا سے وہ چیزین مراد ہونگی جن مین کہ بندہ مبتلا ہوتا ہے اور اونکے ذریعہ سے اوس (بندہ) کا امتحان لیا جاتا ہے جیسے اوس (بندہ) کا بیمار ہونا یا اور کسی غم وغصہ کی بات مین گرفتار ہونا۔ اور اسمین شک نہین ہے کہ یہ چیزین خداوند عالم کی اوس قضا مین داخل ہین جنپر کہ بندون کا راضی رہنا اور اونپر صبر کرنا واجب ہے اور یہ وہی چیزین ہین جنکو کہ خدا اپنی حکمت بالغہ سے بندہ کے لیئے تجویز کرتا ہے۔ اور اون کی مصلحتین خود اوسی کی طرف رجوع کرتی ہین اگرچہ ہماری ناقص عقلین اونکی تفصیل پر مطلع ہونے سے قاصر ہون۔ اور اس قضا مین کفر وزندقہ اور دیگر گناہان کبیرہ وصغیرہ داخل نہین ہین جنپر کہ بندہ کا راضی ہونا اور اوسپر صبر کرنا واجب ہے اسلیئے کہ خداوند عالم کی قضا حق سے متعلق ہوتی ہے نہ باطل سے جیسا کہ وہ ارشاد فرماتا ہے۔

واللہ یقضی بالحق۔	یعنی خداوند عالم حق کے ساتھہ حکم کرتا ہے۔

اور کیا عجب ہے کہ خیر وشر سے وہ چیزین مراد ہون جو طبیعتون کے مناسب یا غیر مناسب ہوتی ہے جیسے حوادث ارضیہ وسماویہ اور اون دونون (خیر وشر) سے اون نیک اور بد کامون کا جو بندون سے صادر ہوتے ہین مراد لینا ہرگز درست نہین ہے جس کی وجہ معلوم ہو چکی۔ اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ

من زعم ان اللہ یامر بالفحشاء	یعنی جو شخص یہ گمان کرے کہ خداوند عالم فحش باتون کا حکم کرتا ہے

فقد کذب علیه ومن زعم ان الخیر والشر الیه فقد کذب علی الله۔	تو اوسنے خدا پر افترا کیا اور جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ خیر وشر سب اوسی سے صادر ہوتا ہے اوسنے بھی خدا پر بہتان باندہا

اور اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر بندون کے جملہ افعال کا خداوند عالم سے صادر ہونا اور اوس (حق تعالے) کے جملہ افعال پر راضی رہنے اور صبر کرنے کے اعتقاد کا درست ہونا فرض کیا جاے تو لازم آئیگا کہ کفر اور اون معصیتون پر راضی رہنا واجب ہو جو کافرون اور گناہگار بندون سے صادر ہوتی ہین حالانکہ اجماع سے معلوم ہے کہ کفر پر راضی رہنا کفر ہے اور قبائح کے ساتھہ راضی رہنا حرام ہے اب اگر افعال عباد مین دو جہتون کا اعتبار فرض کیا جاے تو اوس سے کوئی فائدہ نہین ہے جس کا تفصیلی تذکرہ سابق مین ہو چکا ہے۔

لطف کا خداوند عالم پر لازم ہونا

لطف[۱] سے وہ چیز مراد ہے جس کے بعد مکلف کو طاعت کے بجالانے اور معصیت کے ترک کرنے مین آسانی ہو خواہ وہ (چیز) وجودی ہو جیسے سفر زیارت کے لیے سواری کا موجود ہونا یا عدمی ہو جیسے سفر حج کے لیے راستہ کا خوفناک نہ ہونا۔ اور دوسری عبارت مین لطف سے مکلف کے لیے اون اسباب کا بہم پہونچا دینا مراد ہے جنکے بعد وہ (مکلف) طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید ہو جاے لیکن اوس (مکلف) کو فعل کے بجالانے اور ترک کرنے پر قدرت

---

[۱] لطف کا دو معنون مین استعمال ہوتا ہے۔
اول۔ وہ چیز جس کے بعد وہ (مکلف) طاعت کے بجالانے اور معصیت کے ترک کرنے کو اختیار کرے خواہ اوسپر طاعت کا بجالانا موقوف ہو جیسے شرعی حکمون کے لیے نبی کا مبعوث ہونا یا موقوف نہ ہو جیسے عقلی حکمون کے لیے اوس (نبی) کا مبعوث ہونا۔ **اس تعریف** کی بنا پر لطف مین وہ چیزین بھی داخل ہونگی جنکا امتثال کے لیے موجود ہونا شرط ہے اور بدون اون کے امتثال کا حاصل ہونا محال ہے۔
دوم۔ وہ چیز جسکی وجہ سے مکلف کو طاعت کے بجالانے اور معصیت کے ترک کرنے مین آسانی ہو۔ اس تعریف کی بنا پر لطف مین فقط وہی چیزین داخل ہون گی جنکا موجود ہونا امتثال کے لیے لازم نہین ہے۔ اور بدون اون کے امتثال کا حاصل ہونا ممکن ہے جیسے سفر زیارت کے لیے سواری کا موجود ہونا جبکہ پیادہ سفر کرنا بھی ممکن ہو۔ اور اس مقام پر لطف کے دوسرے معنی سے بحث کرنا مقصود ہے ۱۲

باقی رہے اور اون (اسباب) کی وجہ سے فعل کے کرنے یا نہ کرنے مین مجبور اور مضطر نہ ہو جاے۔

اور لطف کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم۔ وہ لطف ہے جسکی وجہ سے کسی واجب فعل اور ضروری کام کے بجالانے مین آسانی ہو جیسے آب کثیر کا غسل جنابت کے وقت موجود ہونا۔

دوسری قسم۔ وہ لطف ہے جسکی وجہ سے کسی قبیح فعل اور برے کام کے چھوڑ دینے مین آسانی ہو اور اسکو عصمت کہتے ہین جیسے کسی پرہیزگار واعظ کا شراب پینے کے وقت موجود ہونا۔

اور حق تعالے پر لطف کا بجالانا واجب ہے اور اوسکے واجب ہونے مین کئی شرطین ہین۔

پہلی شرط۔ یہ ہے کہ خداوند عالم کو مکلف کا لطف کی صورت مین طاعت کے بجالانے یا معصیت کے ترک کرنے پر اقدام کرنا معلوم ہو پس اگر باوجود لطف کے اوس (مکلف) کا طاعت کے ترک کرنے یا معصیت کے بجالانے پر اقدام کرنا معلوم ہو تو لطف کا بذل کرنا لازم نہ ہوگا

دوسری شرط۔ یہ ہے کہ لطف کے بذل کرنے کی صورت مین تکلیف کا فائدہ باقی رہے جس سے مکلف کا امتحان اور آزمایش مقصود ہے پس اگر لطف کی وجہ سے مکلف کی آزمایش مین خلل آئیگا تو لطف واجب نہ ہوگا۔

تیسری شرط۔ یہ ہے کہ لطف کے بذل کرنے مین کسی قسم کا مفسدہ لازم نہ آئے۔ پس اگر لطف کے بذل کرنے مین کسی قسم کا مفسدہ لازم آئیگا تب بھی لطف واجب نہ ہوگا۔

چوتھی شرط۔ یہ ہے کہ خداوند عالم کے نزدیک مکلف کے لیے لطف کا استحقاق حاصل ہو پس اگر وہ کسی ایسے امر کا مرتکب ہو جسکی وجہ سے وہ لطف کا مستحق نہ رہے تب بھی لطف لازم نہ ہوگا

پس جبکہ مذکورہ بالا شرائط کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو حق تعالے پر لطف کا بذل کرنا لازم ہوگا

اور اس مطلب پر کئی امرون کے ساتھہ استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلا امر۔ یہ کہ خداوند عالم قادر مطلق ہے اور لطف کا بذل کرنا ممکن اور مصلحت پر مشتمل ہے اور اوسمین کسی قسم کا مفسدہ نہین ہے۔ اور جس چیز کا بذل کرنا ممکن اور مصلحت پر مشتمل ہو اور اوس مین

کسی قسم کا مفسدہ نہ ہو اوسکا قادر مطلق کو بہم پہنچانا لازم ہے پس حق تعالیٰ پر لطف کا بہم پہونچانا لازم ہوگا
دوسرا امر - یہ کہ حق تعالے کو طاعت کا واقع ہونا مراد ہے اور مکلف سے اوسکے واقع ہونیکا
لطف پر موقوف ہونا فرض کیا گیا ہے اور جس چیز پر کہ مراد کا واقع ہونا موقوف ہو اوسکا بجالانا واجب ہے
پس لطف کا بجالانا واجب ہوگا - **اور اس مطلب کی** فی الجملہ شرح یہ ہے کہ حق تعالے نے
مکلف سے اپنی طاعت کے واقع ہونے کا ارادہ کیا ہے اور مکلف کا اوسکو بدون لطف کے
واقع نہ کرنا فرض کیا گیا ہے اس صورت مین مکلف سے مراد خدا کا واقع ہونا لطف کے بذل
کرنے پر موقوف ہوگا اور لطف کے بذل کرنے مین اوسکے لیے کسی قسم کی مشقت اور دشواری نہین ہے
اور ظاہر ہے کہ جس چیز پر مراد کا واقع ہونا موقوف ہو اور اوسکے بہم پونہچانے مین کسی قسم کی مشقت اور دشواری
نہ ہو اوسکا بہم پہنچانا لازم ہے پس خدا پر لطف کا بذل کرنا لازم ہوگا **مثلاً** اگر کسی شخص کا کسی جلسہ مین
شریک کرنا مطلوب ہو اور اوسکا بدون کسی سواری کے حاضر نہ ہونا معلوم ہو تو اس صورت مین
اوسکا حاضر ہونا سواری کے بھیجنے پر موقوف ہوگا اور اوسکے بلانے اور شریک جلسہ کرنیکی غرض سے
سواری کا روانہ کرنا ضروری ہوگا ورنہ لازم آئیگا کہ اوس کا بلانا اور شریک جلسہ کرنا مطلوب نہ ہو جو
فرض کے خلاف ہے - **اور اوس** دلیل پر دو اعتراض ہوتے ہین -

پہلا اعتراض - یہ کہ خداوند عالم نے طاعت کے بجالانے کا امر کیا ہے اور امر کرنے کو ارادہ
کرنا لازم نہین ہے پس جبکہ طاعت کا مراد ہونا ثابت نہ ہوا تو جس چیز پر کہ مراد کا موقوف ہونا فرض
کیا جائیگا اوسکا بہم پونہچانا بھی لازم نہ ہوگا اور اس صورت مین حق تعالے پر لطف کا واجب ہونا بھی ثابت نہ ہوگا
اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امر سے طلب کرنا مراد ہے اور واقعی طلب کرنے کو ارادہ
کرنا لازم ہے پس امر کرنے کو ارادہ کرنا لازم ہوگا اور طاعت کے مراد ہونے مین شبہہ کرنا کسی طرح درست
نہ ہوگا اور اس مطلب کی حصۃ التوحید اور اسی رسالہ مین شرح ہوچکی ہے -

دوسرا اعتراض - یہ کہ لطف کے ترک کرنے کو یہ لازم نہین ہے کہ طاعت کا واقع ہونا
مراد نہ ہو پس ہوسکتا ہے کہ خداوند عالم لطف کو ترک کرے اور باوجود اسکے طاعت کے واقع ہونیکا ارادہ کرے

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مکلف سے طاعت کے واقع ہونے کا لطف پر موقوف ہونا فرض کیا گیا ہے پس اس صورت مین لطف کے ترک کرنے کا طاعت کے مراد نہ ہونیکو مستلزم ہونا بہت ظاہر ہے اور یہ خیال کرنا کہ طاعت کے واقع ہونے مین مکلف کا فاعل مختار ہونا اور فعل یا ترک مین مجبور نہ ہونا کافی ہے اور اوسکے واقع ہونے مین لطف کے ہونے نہ ہونے کو دخل نہین ہے۔ پس لطف کے ترک کرنے کا مراد نہ ہونے کو مستلزم ہونا مسلم نہین ہے بالکل نافہمی کی بات ہے اسلیے کہ طاعت کے واقع ہونے مین فاعل مختار کا ارادہ کرنا بھی ضرور ہے پس جبکہ اوس (فاعل مختار) کی ارادہ کرنے کا لطف پر موقوف ہونا فرض کیا گیا تو لطف کا ترک کرنا اوسکے مراد نہ ہونے کو ضرور مستلزم ہوگا جس مین نقض غرض لازم آتا ہے جسکا خدا سے واقع ہونا محال ہے پس لطف کا بہم پہونچانا لازم ہوگا۔

تیسرا امر۔ یہ کہ لطف کے ترک کرنے مین غرض کا نقض لازم آتا ہے اور غرض سے مامور بہ کا بجا لانا مراد ہے اور جس امر کے ترک کرنے سے کہ غرض کا نقض لازم آتا ہو اوسکا بجا لانا لازم ہے پس لطف کا بجا لانا لازم ہوگا۔ اور اوسکا ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔ **اور اس دلیل پر دو اعتراض کیے گئے ہین**۔۔

پہلا اعتراض۔ یہ ہے کہ ہر ایک مامور بہ کا غرض ہونا مسلم نہین ہے پس ہو سکتا ہے کہ کسی شئے سے امر متعلق ہو اور باوجود اسکے وہ غرض نہ ہو۔

اور یہ اعتراض محض نادانی سے پیدا ہوا ہے اس لیے کہ جس شئے سے درحقیقت امر کا متعلق ہونا فرض کیا جائیگا وہ (شئے) ضرور غرض ہوگی ورنہ حکیم مطلق سے عبث فعل اور بیفائدہ کام کا صادر ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا ثابت ہو چکا ہے اور التوحید اور اس رسالہ مین اوسکی مفصل شرح موجود ہے پس ہر ایک مامور بہ کا مراد اور غرض ہونا ضروری ہوگا۔

دوسرا اعتراض۔ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مامور بہ کا غرض ہونا تسلیم کر لیا جائے تو ہر ایک غرض کے نقض کرنے کا محال ہونا مسلم نہین ہے پس ممکن ہے کہ کسی غرض کے نقض کرنے مین کوئی حکمت اور مصلحت موجود ہو اور جبکہ غرض کا نقض کرنا جائز ہوا تو لطف کا بہم پہونچانا بھی لازم نہ ہوگا۔

اور یہ اعتراض بھی اپنی سخافت مین پہلے اعتراض کی نظیر ہے اسلیے کہ غرض کو واقع ہونے مین

حکمت اور مصلحت کا موجود ہونا مفروض ہے اب اگر اوس (غرض) کے واقع نہ ہونے مین بھی حکمت اور مصلحت کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو دو نقیضون کا اکٹھا ہونا لازم آئیگا جس سے غرض کے واقع ہونے اور واقع نہ ہونے دونون مین مصلحت اور حکمت کا موجود ہونا مراد ہے اور دو نقیضون کے اکٹھا ہو جانیکا محال ہونا ایسا ظاہر ہے کہ اوسکو معمولی عقل کا آدمی بھی کسی طرح تجویز نہین کر سکتا۔

چوتھا امر - یہ کہ لطف کے ترک کی صورت مین معصیت کے صادر ہونے پر راضی ہونا لازم آتا ہے اور معصیت کے صادر ہونے پر راضی ہونا قبیح ہے اور حکیم مطلق کا قبیح فعل پر راضی ہونا محال ہے پس لطف کا ترک کرنا بھی محال ہوگا۔

اور اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ لطف کے ترک کرنے کی صورت مین معصیت کا صادر ہونا ضروری نہین ہے اور جبکہ معصیت کا صادر ہونا ضروری نہ ہوا تو لطف کے ترک کرنے کی صورت مین حکیم مطلق کا معصیت کے صادر ہونے پر راضی ہونا لازم نہ آئیگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ محل بحث مین طاعت کے صادر ہونیکا لطف پر موقوف ہونا مفروض ہے جیسا کہ وجوب لطف کی شرطون مین بیان ہو چکا ہے جسکا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ لطف کے ترک کرنے کی صورت مین طاعت کا صادر نہ ہونا یقینی ہوا اور جبکہ طاعت کا صادر نہ ہونا یقینی ہوا تو معصیت کا صادر ہونا یقینی ہوگا ورنہ دو نقیضون کا مرتفع ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ طاعت کے صادر نہ ہونے کا معصیت ہونا فرض کیا گیا ہے پس ترک لطف کی صورت مین معصیت کے صادر ہونے پر راضی ہونا ضرور لازم آئیگا جس سے حکیم مطلق کا قبیح فعل پر راضی ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے۔

پانچوان امر - یہ ہے کہ ماموربہ کا بجا لانا واجب ہے جو بدون لطف کے تمام نہین ہو سکتا اور جس چیز کے بغیر واجب کام کا واقع ہونا تمام نہ ہو اوسکا مہیا کرنا لازم ہے پس لطف کا مہیا کرنا لازم ہوگا

اور اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ دلیل اوسوقت تمام ہوتی ہے جبکہ واجب کے بجالانے کا لطف کے مہیا کرنے پر موقوف ہونا فرض کیا جائے اور بغیر اوس (لطف) کے وجوب کا

بجالانا محال ہو حالانکہ بغیر لطف کے واجب کا بجالانا محال نہین ہے بلکہ ممکن ہے ورنہ لطف کا شرائط تکلیف مین مندرج کرنا لازم ہوگا اور وہ باطل ہے لہٰذا لطف کا مہیا کرنا لازم نہ ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مامور بہ کا بجالانا در اصل لطف کے مہیا کرنے پر موقوف نہین ہے لیکن محل بحث مین مامور بہ کے واقع ہونے کا لطف کے مہیا کرنے پر موقوف ہونا مفروض ہے جیسا کہ کسی شخص کے شریک جلسہ کرنے کی مثال سے ظاہر ہوتا ہے پس اس صورت مین اگر لطف کے مہیا کرنے کا واجب ہونا فرض نہ کیا جائے گا تو واجب کا صادر نہ ہونا یقینی ہوگا۔ اور جس چیز کے ترک کرنے سے واجب کا صادر نہ ہونا یقینی ہو اوس کا مہیا کرنا لازم ہے پس لطف کا مہیا کرنا لازم ہوگا۔

وجوبِ لطف پر اعتراضات اور اون کا دفعیہ

بعض لوگون نے لطف کے واجب ہونے پر کچھ اعتراض کیے ہین لہٰذا اون مین سے بعض قوی اور زوردار اعتراضون کا نقل کرنا اور اونکا جواب دینا مناسب ہے اور وہ کئی ہین۔

پہلا اعتراض۔ یہ کہ لطف کے واجب ہونے کا حکم کرنا اوسی وقت درست ہوگا جبکہ اوس مین کسی قسم کی قباحت اور مفسدہ نہ ہو اس لیے کہ کسی شئے کے واجب ہونے مین فقط مصلحت کا موجود ہونا کافی نہین ہے بلکہ کسی قسم کے مفسدہ کا موجود نہ ہونا بھی شرط ہے پس ممکن ہے کہ لطف مین کسی طرح کا مفسدہ موجود ہو جس پر ہم مطلع نہ ہون لہٰذا جبتک کہ ہر ایک قسم کے مفسدہ کا معدوم ہونا معلوم نہ ہو جائے اوسوقت تک لطف کے واجب ہونے کا حکم کرنا درست نہ ہوگا

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ محلِ بحث مین کسی مفسدہ کا موجود نہ ہونا مفروض ہے جیسا کہ وجوبِ لطف کے شرائط مین مذکور ہوا لہٰذا لطف کے واجب ہونیکا حکم کرنا بدون اشکال صحیح ہوگا۔ **اسکے علاوہ** جبکہ مصلحت کا موجود ہونا معلوم ہو تو کسی پوشیدہ مفسدہ کے موجود ہونے کا ضعیف احتمال اوسکے واجب ہونے مین قدح نہین کر سکتا۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کہ اگر خداوندِ عالم پر لطف واجب ہوگا تو اوسکا کافر سے متعلق ہونا بھی

واجب ہوگا لیکن کافر سے لطف کا متعلق ہونا باطل ہے اس لیے کہ اگر اوس (کافر) سے تکلیف کا لطف کے موجود ہونے کی صورت مین متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا مومن ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجود لطف کی صورت مین مامور بہ کا واقع ہونا لازم ہے۔ اور اگر اوس سے تکلیف کا لطف کے معدوم ہونے کی صورت مین متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو حکیم مطلق کا واجب کو ترک کرنا لازم آئیگا اور وہ محال ہے پس خدا پر لطف کا واجب ہونا باطل ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ محل بحث مین مکلف کا لطف کے لیے مستحق ہونا شرط ہے اور کافر کے لیے اوس (لطف) کا استحقاق نہیں ہے لہذا ہم تسلیم کرتے ہین کہ اوس سے لطف کے معدوم ہونے کی صورت مین تکلیف متعلق ہوگی اور حکیم مطلق کا واجب کو ترک کرنا لازم نہ آئیگا اس لیے کہ واجب کا ترک کرنا اوسوقت لازم آتا جبکہ کافر اوس (لطف) کا مستحق ہوتا لیکن کافر اوسکا مستحق نہین ہے پس حکیم مطلق سے واجب کا ترک ہونا بھی لازم نہ آئیگا اور اگر لطف کا ہر ایک مکلف سے متعلق ہونا فرض کیا جائے اگرچہ وہ (مکلف) اوس (لطف) کا مستحق نہ ہو تو ہم تسلیم کرتے ہین کہ اوس (کافر) سے لطف کے موجود ہونے کی صورت مین تکلیف متعلق ہوگی اور اوس (کافر) کا مومن ہونا لازم نہ آئیگا اس لیے کہ اوسکا مومن ہونا اوسی وقت لازم آئیگا جبکہ وجود لطف کی صورت مین مامور بہ کا بہر حال واقع ہونا لازم ہو حالانکہ ایسا نہین ہے بلکہ وجود لطف کی صورت مین مامور بہ کا واقع ہونا اوسوقت لازم آتا ہے جبکہ کافر کا ارادہ اوس (لطف) پر غالب نہ ہو لیکن کافر کا ارادہ اوس (لطف) پر غالب آتا ہے پس وجود لطف کی صورت (کافر) کا مومن ہونا لازم نہ آے گا۔

تیسرا اعتراض۔ یہ کہ اگر خدا پر لطف واجب ہوتا تو اوس سے وہ امور صادر نہ ہوتے جو لطف کے خلاف ہین مثلاً خدا نے بعض مکلفین کے بہشتی ہونے کی اور بعض کے دوزخی ہونیکی خبر دی ہے حالانکہ ان دونون خبرون مین مفسدہ لازم آتا ہے اسلیے کہ پہلی خبر کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ مکلف مطمئن ہوکر گناہون کا ارتکاب کرے اور طاعت کو چھوڑ دے۔ اور دوسری خبر کی وجہ سے اندیشہ ہے

کہ مکلف مایوس ہوکر طاعت کو چھوڑ دے اور گناہون کا ارتکاب کرے۔ **پس** جبکہ خدا سے مفسدہ کا صادر ہونا اور ایسے امر کا جو لطف کی خلاف ہے واقع ہونا ثابت ہوا تو خدا پر لطف کا واجب ہونا بھی باطل ہوا

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حق تعالے سے مفسدہ کا صادر ہونا محال ہے اور کسی مکلف کے بہشتی یا دوزخی ہونے کی خبر کا مفسدہ ہونا مسلم نہین ہے اس لیے کہ پہلی خبر سے دیگر مکلفین کو طاعت کے اختیار کرنے کی طرف رغبت حاصل ہوتی ہے جس سے اوس (خبر) کا مصلحت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور چونکہ بہشتی آدمی کا گناہون پر اقدام کرنا محال ہے کیونکہ خدا کی خبر سے اوس کا آخر وقت تک بہشتی ہونے کی اہلیت اور قابلیت پر باقی رہنا معلوم ہوتا ہے اور خدا کی خبر کا صادق ہونا لازم ہے لہذا اگر باوجود اسکے مکلف مذکور کا گناہون پر اقدام کرنا فرض کیا جائیگا تو بہشتی کا دوزخی ہونا لازم آئیگا لہذا اوس (خبر) کا مفسدہ ہونا باطل ہوگا۔ اور دوسری خبر مین چونکہ مکلف کو خدا کی خبر کے صادق ہونے کا یقین نہین ہے لہذا اوس (مکلف) کا مایوس ہونا لازم نہ آئیگا اور جبکہ اوسکا مایوس ہونا لازم نہ آیا تو اوس (خبر) کا مفسدہ ہونا باطل ہوگا۔ **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ اوس (خبر) سے دیگر مکلفین کو کفر کے اختیار کرنے کا قبیح ہونا ثابت ہوگا جس کا مصلحت ہونا معلوم ہے بہر حال دونون خبرون کا مصلحت ہونا ثابت اور مفسدہ ہونا باطل ہوا۔

چوتھا اعتراض۔ یہ کہ اگر خداوند عالم پر لطف واجب ہوگا تو اوسمین تمام بندون کا یکسان شریک ہونا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ خداوند عالم کو اپنے تمام بندون سے ایک نسبت ہے اور جبکہ اوسمین تمام بندون کا شریک ہونا اور اوسکا تمام بندون سے یکسان ہونا فرض کیا جائیگا تو اون سب کا مومن ہونے مین مساوی ہونا لازم آئیگا اور وہ یقیناً باطل ہے۔ اس لئے کہ بعض بندون کا مومن اور بعض کا کافر ہونا معلوم ہے۔ اور اگر اوس (لطف) کا فقط بعض بندون سے متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی **اسکے علاوہ** خداوند عالم کا واجب کو ترک کرنا لازم آئیگا لیکن خداوند عالم کا ترجیح بلا مرجح کو اختیار کرنا یا واجب کو ترک کرنا یقیناً باطل ہے لہذا اوس پر لطف کا واجب ہونا بھی یقیناً باطل ہوگا۔

اوراس اعتراض کاجواب یہ ہے کہ لطف کاتمام بندون سے یکسان متعلق ہونااوسوقت صحیح ہوگاجبکہ مستحق لطف ہونے مین بھی اون سب کایکسان اورمساوی ہونافرض کیاجاے لکن اون سب کامستحق لطف ہونے مین یکسان اورمساوی ہوناباطل ہے لہذااون سب کا لطف کے متعلق ہونے مین یکسان ہونابھی باطل ہوگااس صورت مین لطف بعض بندون سے متعلق کرنااوربعض سے متعلق نہ کرناصحیح ہوگااورترجیح بلامرجح کااختیارکرنایاواجبکاترک کرنالازم نہ آیگابلکہ اون سب کالطف کے متعلق کرنے مین مساوی کرناصحیح نہ ہوگا۔

پانچوان اعتراض۔ یہ کہ اگرلطف کاخداوندعالم پرواجب ہونافرض کیاجائیگاتوخداکی انعام اوراحسان مین حضرت رسول خداصؐ اورابوجہل کامساوی ہونایاخداکاواجب کوترک کرنا لازم آئیگالکن ان دونون امرون کاباطل ہوناضروری ہے لہذاخداپرلطف کالازم نہ ہونابھی ضروری ہوگا۔ اوراس اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ اگرخدانے ابوجہل پراپنے تمام الطاف کو مبذول فرمایاتھاتوحضرت رسول خداصؐ اورابوجہل کاخداکے الطاف مین برابرہونالازم آئیگا۔ اوراگرخدانے ابوجہل پراپنے بعض الطاف کومبذول نہین فرمایاتھاتوخداکاواجب فعل کوترک کرنالازم آئیگالکن ابوجہل کاالطاف الٰہیہ مین حضرت کے برابرہونایاخداکاواجب فعل کوترک کرناباطل ہے لہذاخداپرلطف کاواجب ہونابھی باطل ہوگا۔

اوراس اعتراض کاجواب ہماری گذشتہ تقریرون سے بخوبی حاصل ہوسکتاہے اوراوسکا خلاصہ یہ ہے کہ لطف کے متعلق ہونے مین مکلف کامستحق ہوناشرط ہے اورابوجہل کامستحق نہ ہونا معلوم ہے لہذااوسکاحضرت کے برابرہونایاخداکاواجب کوترک کرنالازم نہ آئیگا۔

دسوان مسئلہ خداپراصلح کاواجب ہونا

اصلح سے وہ کام مرادہے جس مین اعلےٰ درجہ کی واقعی مصلحت موجودہوخواہ اوسکی وجہ سے طاعت کے اداکرنے یامعصیت کے ترک کرنے مین آسانی ہویانہ ہوپس لطف سے اصلح عام ہے اورلطف سے

اوس (اصلح) کے عام ہونے کا یہ مطلب نہ ہے کہ جس کام پر لطف صادق آئیگا اور اوسکی وجہ سے طاعت کے بجالانے یا معصیت کے ترک کرنے مین آسانی ہوگی اوس پر اصلح بھی ضرور صادق آئیگا لکن ہر ایک اصلح کا لطف ہونا لازم نہ ہوگا پس ممکن ہے کہ کوئی کام اصلح ہو مگر اوسکو طاعت کے آسان ہونے سے کسی قسم کا ربط نہ ہو جیسے دنیا مین بعض لوگون کا فقیر اور بعض کا غنی ہونا پس ایسے کام کو اصلح کہین گے اور لطف نہ کہین گے۔ اسی طرح بعض لوگون کے لیے سکرات موت کا حاصل ہونا اصلح ہوگا اور لطف نہ ہوگا اس لیے کہ سکرات موت کو کسی طاعت کے آسان ہونے مین دخل نہین ہے لہذا اوسکا لطف کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اور چونکہ سکرات موت گناہون کے لیے کفارہ ہونا ثابت ہے لہذا اوسکا حاصل ہونا انسان کے لیے اصلح ہوگا۔ اور خدا پر اصلح کے واجب ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ اپنی حکمت سے اوسی کام کو بجالاتا ہے جس کے بجالانے مین اعلے درجہ کی واقعی مصلحت موجود ہو۔ اسی طرح وہ اوسی کام کو ترک کرتا ہے جسکے ترک کرنے مین اعلے درجہ کی واقعی مصلحت موجود ہوتی ہے اگرچہ اوسکی واقعی مصلحتون اور پوشیدہ حکمتون تک ہماری ناقص عقلون اور محدود فکرون کی رسائی نہ ہو۔ **اور** اصلح کے واجب ہونے پر کئی امرون کے ساتھہ استدلال کرنا ممکن ہے

پہلا امر ۔ یہ کہ حق تعالے کو ہر ایک کام کی واقعی خوبیون اور مصلحتون یا اصلی برائیون اور مفسدون پر پوری اطلاع حاصل ہے اور اوسکے لیے اعلے درجہ کی خوبی اور مصلحت کے اختیار کرنے سے کوئی امر مانع نہین ہے اور اوسکی مقدس ذات ہر طرح کے نقصان اور عیب سے منزہ ہے اور جو شخص کہ مذکورہ بالا اوصاف کے ساتھہ موصوف ہوگا اوس سے کسی قسم کی خوبی اور مصلحت کے پہلو کا متروک ہونا محال ہوگا لہذا اوس سے اصلح کا صادر ہونا واجب ہوگا۔

دوسرا امر ۔ یہ کہ اگر خدا کے کام کا اصلح ہونا فرض نہ کیا جای تو لازم آئیگا کہ وہ (کام) یا کسی مفسدہ پر مشتمل ہو اور وہ باطل ہے اسلیے کہ حکیم مطلق سے مفسدہ کا صادر ہونا محال ہے یا کسی ادنے درجہ کی مصلحت پر مشتمل ہو

سلہ بعض لوگون نے خیال کیا ہے کہ اگرچہ خدا کے ہر ایک فعل مین مصلحت کا موجود ہونا لازم ہے اس لیے کہ اوس سے عبث اور بیفائدہ کام کا صادر ہونا محال ہے لیکن اوسکے ہر ایک فعل کا اصلح ہونا اور اعلے درجہ کی مصلحت و حکمت پر مشتمل ہونا

اور وہ بھی باطل ہے اس لیے کہ مرجوح کا راجح پر ترجیح دینا قبیح ہے جسکا حکیم مطلق سے صادر ہونا محال ہی یا اون دونون (مفسدہ اور ادنے درجہ کی مصلحت) سے خالی ہو اور یہ بھی باطل ہے اسلیے کہ حکیم مطلق سے عبث کام کا صادر ہونا محال ہے اور جبکہ مذکورہ بالا صورتون کا باطل ہونا ثابت ہوا تو خدا سے اصلح کا صادر ہونا معین ہوا۔

تیسرا امر۔ یہ کہ اگر خدا کے کام کا اصلح ہونا ضروری نہ ہوگا تو اوسکا سبب کئی وجہون سے خالی نہ ہوگا

اول۔ یہ کہ خدا کو تمام کامون کے اصلح ہونے کا علم نہ ہو اور یہ وجہ باطل ہے ورنہ خدا کا جاہل ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا بہت واضح ہے اور رسالہ التوحید مین اسکی مفصل شرح موجود ہے۔

دوم۔ یہ کہ خدا کو اصلح کے صادر کرنے پر قدرت نہ ہو اور یہ وجہ بھی باطل ہے ورنہ قادر مطلق کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

سوم۔ یہ کہ خدا کے لیے اصلح کے صادر کرنے سے کوئی مانع موجود ہو جو اوسکو اصلح کے اختیار کرنے سے باز رکھے اور یہ وجہ بھی باطل ہے جسکی وجہ دوسری وجہ مین ابھی مذکور ہوئی۔

چہارم۔ یہ کہ خدا کے لیے اصلح کے صادر کرنے پر کوئی داعی نہ ہو جو اوسکو اصلح کے اختیار کرنے پر آمادہ کرے اور یہ وجہ بھی باطل ہے اس لیے کہ فعل کا اعلے درجہ کی مصلحت پر مشتمل ہونا اور خدا کی مقدس ذات کا جواد مطلق ہونا اوس (اصلح) کے اختیار کرنے مین کافی ہے۔

وجوب اصلح پر اعتراضات اور اون کا دفعیہ

بعض لوگون نے اصلح کے واجب ہونے پر کچھہ اعتراض کیے ہین لہذا اون مین سے بعض قوی اور زوردار اعتراضون کا نقل کرنا اور اونکا دفع کرنا مناسب ہے۔ اور وہ کئی ہین۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ضروری نہین ہے پس اوسکے فعل کا کسی نہ کسی مصلحت پر مشتمل ہونا کافی ہے۔
اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ جس طرح مصلحت کو مفسدہ پر ترجیح حاصل ہے اوسی طرح اعلے درجہ کی مصلحت کو ادنے درجہ کی مصلحت پر ترجیح حاصل ہے اور جبکہ حکیم کو دو مساوی درجہ کی چیزون مین سے ایک کو ترجیح دینا جائز نہین ہے تو مرجوح کا راجح پر ترجیح دینا بدرجہ اولے جائز نہ ہوگا ۱۲

پہلا اعتراض۔ یہ کہ اگر حق تعالےٰ پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوتا تو اوس سے مفسدہ کا صادر ہونا محال ہوتا لکن خدا سے مفسدہ کا صادر ہونا یقینی ہے لہٰذا اوسپر اصلح کا واجب نہ ہونا بھی یقینی ہوگا **اور اس اعتراض کی توضیح** یہ ہے کہ خدا نے شیطان کو پیدا کیا بعد ازان انسان اور شیطان کے درمیان حد درجہ کی عداوت کو واقع کیا بعد ازان شیطان کو باقی رکھا اور اوس کو بنی آدم کے بہکانے پر قدرت عطا کی اور شیطان کا بر وجہ مذکور پیدا کرنا اور اوسکو بہکانے کی قدرت کا عطا کرنا بندون کے لیے مفسدہ ہے پس اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوتا تو مذکورہ بالا مفسدہ کا صادر کرنا صحیح نہ ہوتا لکن اوسنے مذکورہ بالا مفسدہ کو ضرور صادر کیا ہی لہٰذا خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب نہ ہوگا

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ خدا سے کسی قسم کے مفسدہ کا صادر ہونا محال ہے جسکا تفصیلی تذکرہ ہو چکا ہے لہٰذا شیطان کے پیدا کرنے اور مذکورہ بالا اوصاف سے عطا کرنے کا مفسدہ ہونا باطل ہوگا اگرچہ ہم اوسکی واقعی مصلحتون اور مخفی حکمتون پر مطلع نہ ہون۔ **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ شیطان کا بر وجہ مذکور پیدا کرنا اور بہکانے کی قدرت کا اوسکو عطا کرنا مصلحت ہے اور جس کام کا اختیار کرنا مصلحت ہے اوسی کا مفسدہ ہونا باطل ہے پس شیطان کے پیدا کرنے اور اوصاف مذکورہ کے عطا کرنے کا مفسدہ ہونا بھی باطل ہوگا۔ **اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح** یہ ہے کہ شیطان کا پیدا کرنا اور اوصاف مذکورہ کا اوسکو عطا کرنا بہت سی منفعتون پر مشتمل ہے۔ **منجملہ اون** (منفعتون) کے یہ منفعت ہے کہ شیطان کے پیدا کرنے اور بر وجہ مذکور باقی رکھنے کی وجہ سے نیک و بد مین تمیز حاصل ہوتی ہے اور جس کام کی وجہ سے نیک و بد مین تمیز حاصل ہو اوس کام کا اختیار کرنا مصلحت ہے پس شیطان کا بر وجہ مذکور پیدا کرنا مصلحت ہوگا۔ **او منجملہ اون** (منفعتون) کے یہ منفعت ہے کہ شیطان کے پیدا کرنے کی وجہ سے پرہیزگارون اور طاعت گزارون کا اجر زائد ہوتا ہے اور جس کام کی وجہ سے کہ پرہیزگارون اور طاعت گزارون کا اجر زائد ہو اوس کا اختیار کرنا مصلحت ہے پس شیطان کا پیدا کرنا مصلحت ہوگا اور شیطان کے موجود ہونے سے اگرچہ گنہگارون اور بدکارون کے لیے اخروی عذاب کا استحقاق زائد ہوتا ہے لکن وہ محض انکی

بداعمالی کا نتیجہ ہے اس لیے کہ شیطان کسی شخص کو قبیح امر اور بدفعل کے صادر کرنے پر مجبور نہین کر سکتا البتہ
بُرے کامون کو بھلے کامون کی صورت مین اور بھلے کامون کو بُرے کامون کی صورت مین پیش
کرتا ہے اور لوگون کو دہوکا دیتا ہے اور بدفعلی پر آمادہ کرتا ہے پس شیطان کے موجود ہونے کی
منفعتین مومن اور کافر دونون مین مشترک ہین مگر فرق یہ ہے کہ مومن اوس سے نفع اوٹھاتا اور کافر
اوس سے ضرر کو حاصل کرتا ہے پس جب کہ شیطان کے پیدا کرنے کا منفعت پر مشتمل ہونا اور کسی
مضرت پر مشتمل نہ ہونا معلوم ہوا تو اوسکا مفسدہ ہونا محال ہوگا ورنہ ایک ہی چیز کا مصلحت اور مفسدہ ہونا لازم آئیگا

دوسرا اعتراض - یہ کہ اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا لازم ہوتا تو کافر فقیر کا پیدا کرنا درست نہ ہوتا
اس لیے کہ ایسے شخص کے لیے اصلح یہی تھا کہ خدا اوسکو پیدا ہی نہ کرتا کہ وہ دنیا اور آخرت کی عذاب سے
محفوظ رہتا لیکن خدا نے اوس (کافر فقیر) کو ضرور پیدا کیا ہے پس اوس پر اصلح کا اختیار کرنا لازم نہ ہوگا
ورنہ واجب تعالے کا واجب کو ترک کرنا لازم آئیگا اور اس اعتراض کی دوسری عبارت مین
اسطرح توضیح ہوسکتی ہے کہ ایسے شخص کا پیدا کرنا جو کافر اور فقیر ہو اوسکے لیے مفسدہ ہے اس لیے کہ
پیدا ہونے کی وجہ سے وہ دنیا و آخرت کے عذاب مین مبتلا ہوا ہے اور جو کام مفسدہ ہے وہ
اصلح نہین ہوسکتا ورنہ دو نقیضون کا اکٹھا ہونا لازم آئیگا پس کافر فقیر کا پیدا کرنا اصلح نہ ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شخص مذکور کا پیدا کرنا اوسکے لیے ضرور اصلح ہے
اس لیے کہ وہ پیدا ہونے کی وجہ سے نیک کامون اور اچھی باتون کو حاصل کر سکتا ہے اور جو شخص
کہ نیک کامون اور اچھی باتون کو حاصل کر سکتا ہے اوسکا پیدا کرنا اوسکے لیے اصلح ہے لہٰذا شخص
مذکور کا پیدا کرنا اصلح ہوگا اور اوس کا بے ایمانی اور کفر کو اختیار کرنا اور اوسکی بدولت اخروی عذاب مین
مبتلا ہونا اوسکی بداعمالی اور خود اختیاری کا نتیجہ ہے اور محض پیدا ہونے کو اخروی عذاب مین مبتلا
ہونا لازم نہین ہے ورنہ مومن بھی عذاب مین مبتلا ہوتا حالانکہ ایسا نہین ہے اور جبکہ شخص مذکور کے
پیدا ہونے کا اصلح ہونا ثابت ہوا تو اوسکا مفسدہ ہونا باطل ہوگا۔ **واضح ہو** کہ اس اعتراض مین
مغالطہ ہے اس لیے کہ اوس سے خدا کا خالق کفر ہونا ظاہر ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہین ہے اسلیے

بندہ کا فاعل مختار ہونا ثابت ہے جسکی اس رسالہ مین بسط کے ساتھہ شرح کی گئی ہے پس بندہ اپنے کفر کا خود خالق ہے جسکی وجہ سے وہ اخروی عذاب کا مستحق ہے اور بندہ کے فقیر ہونے کی دو صورتین ہین

پہلی صورت۔ یہ کہ وہ اپنی پریشانی کے برطرف ہونے کی غرض سے حتی المقدور باقاعدہ سعی کرے اور باوجود اسکے بھی وہ پریشان حال اور فقیر رہے اس صورت مین اوسکا فقیر ہونا اوسکے اختیاری فعل کا نتیجہ نہ ہوگا بلکہ وہ خدا کا فعل ہوگا جس کا اصلح ہونا ضروری ہے اگرچہ ہم اوسکی مصلحتون پر آگاہی نہ ہو پس ایسی صورت مین اوس کے فقیر ہونے کو مفسدہ کہنا باطل ہوگا۔

دوسری صورت۔ یہ کہ وہ اپنی پریشانی کے برطرف ہونے کی غرض سے باقاعدہ سعی نہ کرے اور اسی وجہ سے وہ پریشان حال اور فقیر رہے اس صورت مین اوسکا فقیر ہونا اوسکے اختیاری کام کا نتیجہ ہوگا جسکے مفسدہ ہونے کو ہم تسلیم کرتے ہین لکن وہ خود اوس کا فاعل ہے اوس کو خدا کے فعل سے کسی قسم کا سروکار نہین ہے۔

تیسرا اعتراض۔ یہ کہ اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا لازم ہوتا تو کسی شخص کو نابالغ ہونے کے زمانہ مین موت نہ آتی اس لیے کہ ایسی صورت مین وہ اخروی ثواب کا مستحق نہین ہوتا اور اگر وہ بالغ اور سن رسیدہ ہوتا تو ممکن تھا کہ وہ خدا کی طاعت کو بجا لاتا اور اوسکی معصیت سے پرہیز کرتا اور اخروی ثواب کا مستحق ہوتا جو اوسکے لیے اصلح ہے لکن ہم دیکھتے ہین کہ بہت سے لوگ نابالغ ہونے کی حالت مین مرجاتے ہین پس اس سے ثابت ہوا کہ خدا پر اصلح کا اختیار کرنا لازم نہین ہے ورنہ خدا کا واجب کو ترک کرنا لازم آئیگا۔ اور اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوتا تو بچون کا مرنا محال ہوتا لکن اون (بچون) کا مرنا بدیہی ہے لہذا خدا پر اصلح کا واجب ہونا بھی بدیہی البطلان ہوگا

اور اس اعتراض کا جواب۔ یہ ہے کہ نابالغ بچون کے مرجانے مین ممکن ہے کہ بعض مکلفین کا امتحان مقصود ہو جسکی وجہ سے اون (نابالغ بچون) کا مرجانا مصلحت ہو اور خود اون کے لیے بالغ یا سن رسیدہ ہونے کی صورت مین کسی قسم کا فائدہ نہ ہو بلکہ اونکا بالغ ہونا عبث اور بیفائدہ ہو یا خدا کے علم مین وہ بالغ ہونے پر معصیت کے مرتکب ہوتے جو اونکے لیے مفسدہ ہو ایسی صورت مین بچون کا نابالغ

بچون کا مرجانا اونکے لیے اصلح ہوگا۔ **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ اگر ہمکو کسی کام کی مصلحت معلوم نہ ہو تو اوس سے در اصل مصلحت کا نہ ہونا لازم نہین آتا اس لیے کہ اگرچہ خدا کے ہر ایک کام کا اصلح ہونا ضروری ہے لکن اوس کی ہر ایک مصلحت پر ہمارا مطلع ہونا ضروری نہین ہے اور اس بحث کو ہم اسی رسالہ مین نہایت **تفصیل** اور شرح کے ساتھہ لکھہ چکے ہین۔[۱]

---

[۱] اس مقام پر بعض حضرات نے ایک شاگرد اور اوستاد کی تقریر کو نقل کیا ہے ہم اوسکے خلاصہ کا وارد کرنا اور اوس سے اجمالی طور پر تعرض کرنا مصلحت سمجھتے ہین۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شاگرد نے اپنے اوستاد کی خدمت مین عرض کیا۔ کیون جناب آپ اون تین بھائیون کے بارہ مین کیا ارشاد فرماتے ہین جن مین سے ایک بھائی سن رسیدہ ہوا اور اوس نے اپنی پوری زندگانی کو طاعت اور عبادت مین بسر کیا۔ اور دوسرا بھائی سن رسیدہ ہوا اور اوس نے اپنی پوری زندگانی کو معصیت اور گناہ مین صرف کیا۔ اور تیسرا بھائی بچپنے کی حالت مین مرگیا۔ **اوستاد**۔ اس صورت مین پہلا بھائی تو ثواب کا مستحق ہوگا اور بہشت مین داخل کیا جائیگا۔ اور دوسرا بھائی عذاب کا مستحق ہوگا اور دوزخ مین بھیجا جائیگا۔ اور تیسرا بھائی ثواب یا عذاب کا مستحق نہ ہوگا۔ **شاگرد**۔ ایسی صورت مین اگر چھوٹا بھائی درگاہ خدا مین عرض کرے کہ تو مجھکو طولانی زندگانی عطا کرتا تو مین اپنی عمر کو تیری عبادت مین بسر کرتا اور بہشت مین داخل ہونے کا مستحق ہوتا جس طرح کہ تیرے مومن بھائی نے اپنی عمر کو تیری طاعت مین بسر کیا اور بہشت مین داخل ہونے کا مستحق ہوا۔ **اوستاد**۔ اس صورت مین خدا کہہ سکتا ہے کہ مین اپنے ازلی علم سے جانتا تھا کہ مین اگر تجھکو سن رسیدہ کرونگا تو عبث اور بیفائدہ ہوگا اس لیے کہ تیرے زندہ رہنے مین کسی قسم کی مصلحت نہ تھی نہ خود تیرے لیے اور نہ کسی دوسری چیز کے لیے کیونکہ اگر مین تجھکو طولانی زندگی عطا کرتا تو تو کفر کو اختیار کرتا اور تیری ذات سے کسی قسم کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ **شاگرد**۔ اگر ایسی صورت مین دوسرا کافر بھائی عرض کرے کہ تو نے مجھکو بچپنے مین کیون نہین مار ڈالا کہ تیرے گناہ سے پرہیز کرتا اور دوزخ مین داخل ہونے کا مستحق نہ ہوتا۔ شاگرد صاحب کی اس تقریر کو سنکر اوستاد صاحب مبہوت ہوگئے اور اون سے کوئی جواب بن نہ پڑا۔ پس شاگرد نے اپنے اوستاد کی یہ حالت دیکھکر اونکے مذہب کو ترک کر دیا اور اوسی روز سے اس امر کے قائل ہوگئے کہ خدا پر اصلح کا بجا لانا لازم نہین ہے بلکہ وہ فاعل مختار ہے جو چاہے سو کرے۔ اس **حکایت مین** اوستاد کا ایسے امر مین مبہوت ہو جانا مذکور ہوا ہے جسکا جواب دیدینا بالکل سہل تھا وہ (اوستاد) کہہ سکتے تھے کہ خدا چھوٹے بھائی کے جواب مین ارشاد فرما سکتا ہے کہ اگر مین تجھکو باقی رکھتا اور طولانی زندگانی عطا کرتا تو عبث ہوتا اس لیے کہ تیری زندگانی مین کسی قسم کی مصلحت نہ تھی نہ خود تیرے لیے اور نہ کسی دوسرے کے لیے اس لیے کہ مین اپنے ازلی علم سے جانتا تھا کہ اگر تجھکو زندہ رکھونگا تو تو کفر کو اختیار کریگا اور تیری ذات سے کوئی فائدہ نہ تھا۔ اب اگر دوسرا بھائی جس نے کفر کی حالت مین انتقال کیا تھا عرض کرے کہ مجھکو بھی بچپنے ہی کے زمانہ مین موت آجاتی تو مجھکو اس عذاب سے نجات ملجاتی جس مین تو نے مجھکو مبتلا کیا ہے پس خدا اس صورت مین کہہ سکتا ہے کہ تیری زندگانی مین فلان مصلحت تھی مثلاً بیان کرے کہ مین اپنے ازلی علم سے جانتا تھا کہ تیری اولاد سے پرہیزگار بندے پیدا ہونگے اور تیری وجہ سے فلان کام کا انتظام درست ہوگا۔ اور تیرا کافر اور دوزخی ہونا تیری خود اختیاری اور بداعمالی کا نتیجہ ہے اور ہم وہی کام کرتے ہین جسمین مصلحت ہو اور چونکہ تجھکو اپنے اختیار سے ایمان لانا اور بہشت مین داخل ہونا ممکن تھا اسلیے تیرا پیدا کرنا تیرے حق مین بھی محض احسان تھا مگر تو نے اس نعمت کی قدر نہ کی اور اوس سے فائدہ نہ اوٹھایا۔۱۲

چوتھا اعتراض۔ یہ کہ اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا لازم ہوتا تو وہ نمرود اور فرعون اور ہامان اور اونکے ہم مذاق لوگون کو طولانی زندگانی عطا نہ کرتا اس لیے کہ ایسے لوگون سے باوجود طولانی عمر کے بھی کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا پس اونکا زندہ رکھنا اور اونکو طولانی زندگانی کا عطا کرنا صرف ایک عبث ہوگا

اور اس اعتراض کا جواب۔ یہ ہے کہ اگر ہمکو ان لوگون کے باقی رہنے میں کسی قسم کی مصلحت معلوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسمین درحقیقت بھی کسی قسم کی مصلحت نہ ہو پس ممکن ہے کہ اسمین کسی قسم کی مصلحت موجود ہو لیکن ہماری عقلون کی وہانتک رسائی نہ ہو حالانکہ ان لوگونکے باقی رکھنے میں قیامت تک کے لیے ہزارون بلکہ کروڑون آدمیون کے لیے ہزارون قسمون کے فائدے حاصل ہوئے جنکا شمار کرنا دشوار ہے منجملہ اون فائدون کے ایک بہت بڑا فائدہ یہ حاصل ہوا کہ لوگون نے نمرودیت اور فرعونیت اور ہامانیت سے توبہ کی اور ہدایت کی سیدھی راہ پر آگئے اور کفر کے تاریک اور ظلمانی رستون کو چھوڑ کر ایمان کی روشن اور نورانی شاہراہ کو اختیار کیا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ نمرود کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور اونکی قوم کا اور فرعون و ہامان کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور اونکی قوم کا سخت امتحان ہوا جسکے بعد نیکوکارون کی بدکارون سے تمیز حاصل ہوئی اور اونکے لیے بہشت کے اعلےٰ درجون کا استحقاق حاصل ہوا پس ایسے پر فوائد امر کو جسمین ایسی عظیم القدر مصلحتیں موجود ہون مفسدہ یا عبث کہدینا نادانی سے کوسون دور نہ ہوگا

پانچوان اعتراض۔ یہ کہ اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوگا تو دعا[۵] کا عبث اور بیفائدہ ہونا لازم آئیگا

---

[۵] دعا کے باب میں کئی اشکال وارد کیے گئے ہیں لہذا اونکا نقل کرنا اور اجمالی طور سے اونکا جواب دینا مناسب ہے۔
پہلا اشکال وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہوا اور اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوگا تو دعا کا عبث اور بیفائدہ ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ اگر دعا کا اصلح کے موافق ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا واقع ہونا بغیر دعا کے بھی واجب ہوگا لہذا دعا کرنا بیفائدہ ہوگا۔ اور اگر دعا کا اصلح کے مخالف ہونا فرض کیا جائیگا تو دعا کا مستجاب ہونا محال ہوگا ورنہ خدا کا محض دعا کی وجہ سے اصلح کو ترک کرنا لازم آئیگا حالانکہ خدا کا کسی واجب کام کو ترک کرنا محال ہے۔
اور اس اشکال کا جواب وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہوا۔
دوسرا اشکال یہ ہے کہ بہت لوگ خدا سے اپنی حاجتون کو سوال کرتے ہیں اور اونکی حاجتیں روا نہیں ہوتیں پس لازم آتا ہے کہ خدا نے اپنے وعدہ پر وفا نہ فرمائی ہو۔
اور اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دعا کے قبول نہ ہونے کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں۔
پہلی وجہ۔ یہ کہ دعا کی کسی شرط میں خلل پڑ گیا ہو چنانچہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ راوی نے آپکی

ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ اگر دعا سے اصلح کا طلب کرنا مقصود ہوگا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اسلیے کہ اس تقدیر پر خدا کو اصلح کا واقع کرنا خود ہی لازم ہوگا پس اوسکے لیے دعا کرنا تحصیل حاصل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - خدمت بابرکت مین عرض کیا کہ قرآن مجید کی دو آیتین ایسی ہین جنکا کوئی اثر مجھپر ظاہر نہین ہوتا - حضرت عم نے ارشاد فرمایا کہ وہ آیتین کونسی ہین - راوی نے عرض کیا کہ اول آیہ شریفہ

ادعونی استجب لکم - { تم مجھسے دعا مانگو (جو تمہارے نفع کی ہوگی) ضرور قبول کر لیا کرونگا -

ہے جسمین خداوند عالم نے دعا کے قبول فرمانے کا وعدہ فرمایا ہے اور مین دعا کرتا ہون مگر پروردگار عالم اوسکو قبول نہین فرماتا - حضرت عم نے ارشاد فرمایا کہ آیا تمہارے نزدیک خداوند عالم کا خلف وعدہ کرنا جائز ہے - راوی نے عرض کیا کہ ہرگز نہین - پس حضرت نے فرمایا کہ جب ایسا نہین ہے تو پھر دعا کے مستجاب نہ ہونے کی کیا وجہ ہے - راوی نے عرض کیا کہ مجھکو معلوم نہین - حضرت عم نے ارشاد فرمایا کہ جب آدمی خدا کے حکمون پر عمل کرے بعد ازان اوس طریقہ سے دعا کرے جو اوسکے لیے مقرر ہے تو خداوند عالم اوسکی دعا کو ضرور قبول کرتا ہے - راوی نے عرض کیا کہ یا حضرت دعا کا کیا طریقہ ہے - حضرت عم نے ارشاد فرمایا کہ اول خدا کی حمد و سپاس بجا لاؤ اوسکے بعد اوسکی نعمتون کو یاد کرو اور اونکا شکریہ ادا کرو اوسکے بعد محمدؐ اور آل محمدؐ پر درود بھیجو بعد ازان اپنے گناہون کو یاد کرو اور اون سے استغفار کرو - پس دعا کرنے کا یہ طریقہ ہے -

اوسکے بعد حضرت عم نے ارشاد فرمایا کہ دوسری آیت کونسی ہے - راوی نے عرض کیا کہ دوسری آیہ شریفہ

وما انفقتم من شیٔ فھو یخلفہ { اور جو چیز بھی تم اوسکی راہ مین خرچ کروگے پس وہ اوسکا عوض ضرور دیگا

ہے اس لیے کہ ہم انفاق کرتے ہین اور اوسکا عوض حاصل نہین ہوتا - حضرت عم نے ارشاد فرمایا کہ کیا تم خدا کے خلاف وعدہ کرنے کو تجویز کرتے ہو - راوی نے عرض کیا ہرگز نہین - حضرت عم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی مال کو وجہ حلال سے جمع بہم پہونچاتا ہے اور اوسکو خدا کی راہ مین صرف کرتا ہے تو حق تعالیٰ اوسکا عوض ضرور دیتا ہے

دوسری وجہ - یہ ہے کہ کبھی بندہ کے سوال کا پورا کردینا اوسکے عمل کو فاسد کرتا ہے اور چونکہ بندہ کو اوسکے نتیجہ پر اطلاع نہین ہوتی اس لیے وہ اپنی حاجت کے بر آنے کے سوا کوئی دوسری وجہ تجویز نہین کرتا اس لیے اوسکو خدا سے طلب کرتا ہے اور حق تعالیٰ اپنی غایت حکمت اور مزید رافت سے اوسکی حاجت کو روا نہین کرتا چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے

عسیٰ ان تکرھوا شیئا و ھو خیر لکم
وعسیٰ ان تحبوا شیئا و ھو شر لکم
واللہ یعلم وانتم لا تعلمون -

{ کبھی تم ایسی شے کو مکروہ جانتے ہو جو تمہارے حق مین بہتر ہے - اور کبھی ایسی شے کو دوست رکھتے ہو جو تمہارے حق مین بُری ہے اور خدا جانتا ہے اور تم نہین جانتے -

اور اس باب مین سائل کا حال اوس بیمار کے حال سے مشابہت رکھتا ہے جو عقل اور علم سے بہرہ نہ رکھتا ہو اور کسی ایسے حاذق حکیم کی طرف رجوع کرے جو اوسپر نہایت درجہ مہربان ہو - اور وہ بیمار اوس مہربان حکیم سے کسی ایسی خوش ذائقہ غذا کے کھانے کی خواہش کرے جو اوسکے لیے حکیم کی نظر مین مضر ہو اور وہ حکیم اوس غذا کے کھانے کی اجازت نہ دے

تیسری وجہ - یہ ہے کہ کبھی بندہ کی دعا کے مستجاب ہونے مین اس لیے تاخیر ہوتی ہے کہ خدا کو اوسکا دعا کرنا اور مناجات مین آواز کا بلند کرنا پسند آتا ہے جیسا کہ کبھی بندہ کی دعا کے مستجاب ہونے مین اسلیے جلدی ہوتی ہے کہ خدا کو اوس کا دعا کرنا اور آواز کا بلند کرنا ناپسند ہوتا ہے -

ہو گی اور تحصیل حاصل عبث اور بیفایدہ ہے اور اگر دعا سے غیر صلح کا طلب کرنا مقصود ہوگا تو دعا کا قبیح ہونا لازم آئیگا۔ اس لیے کہ خدا سے ایسے امر کا طلب کرنا قبیح ہے جو اوسکی حکمت کے خلاف ہو لیکن دعا کا عبث یا قبیح ہونا باطل ہے پس خدا پر صلح کا اختیار کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصلحت کا محض دعا کی وجہ سے متغیر ہو جانا ممکن ہے پس ہو سکتا ہے کہ دعا کرنے سے پہلے کسی کام کے صادر کرنے مین مصلحت ہو اور دعا کر لینے کے بعد اوسی کام کے ترک کرنے مین مصلحت پیدا ہو جائے اس صورت مین دعا کا عبث یا قبیح ہونا لازم نہ آئیگا اور خدا پر اصلح کا اختیار کرنا بھی واجب رہے گا۔

چھٹا اعتراض۔ یہ کہ خداوند عالم کے مقدورات غیر متناہی ہین پس اصلح کے لیے جو مقدار معین کیجائے گی اوس پر زیادتی ممکن ہوگی اس صورت مین کوئی مقدار ایسی نہ ہوگی جس پر اصلح صادق آئے پس لازم آئیگا کہ خدا سے واجب کا ادا کرنا ممکن نہ ہو لیکن خدا سے واجب کے ادا کر سکنے کا ممکن نہ ہونا باطل ہے لہذا اوس پر صلح کا اختیار کرنا بھی لازم نہ ہوگا۔

اور اس اعتراض کے کئی جواب ہو سکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ چوتھی وجہ۔ جو بعض احادیث سے مستفاد ہوتی ہے یہ ہے کہ تین شخصون کی دعا مستجاب نہین ہوتی
اول۔ وہ شخص جو خدا کی نعمت کو بے محل صرف کرے۔
دوم۔ وہ شخص جو اپنی زوجہ پر ظلم کرے اور اوس کے لیے بد دعا کرے۔
سوم۔ وہ شخص جو سعی نہ کرے اور محض دعا کرنے پر اکتفا کرے۔
تیسرا اشکال یہ ہے کہ اکثر اوقات بعض طلسمون اور نقشون مین ایسے آثار مشاہدہ کیے جاتے ہین جو دعاؤن مین مشاہدہ نہین کیے جاتے۔
اور اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دنیا عالم اسباب ہے اور حکیم مطلق نے بعض اشیاء کو بعض آثار کے حادث ہونے کا سبب قرار دیا ہے خواہ اونکا استعمال کرنا شرع کے موافق ہو یا مخالف جیسے تلوار سے زخم یا قتل کا حادث ہونا۔ اور خدا نے خاص خاص طریقون سے اون اشیاء کے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اور بعض طریقون سے اونکے استعمال کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ پس ممکن ہے کہ بعض طلسمون سے کوئی خاص اثر ظاہر ہو جس طرح کہ تلوار سے زخم یا قتل کا اثر ظاہر ہوتا ہے لیکن عاقل کے لیے فقط جائز طریقون پر اقتصار کرنا لازم ہے اور دنیا کے قلیل فائدہ کی طمع مین آخرت کے بیشمار فائدون سے محروم رہنا یا ابدی عذاب مین مبتلا ہونے کا مستحق بننا کسی عاقل کا کام نہین ہے ۱۲

پہلا جواب - یہ کہ غیر متناہی کا دو معنون مین استعمال ہوتا ہے -

اول - کسی مقدار موجود کا غیر محدود ہونا اور غیر متناہی کا اس معنی سے موجود ہونا محال ہے جیسا بہت سی دلیلین قائم ہو چکی ہین پس حق تعالےٰ کے مقدورات کا اس معنی سے غیر متناہی ہونا صحیح نہ ہوگا -

دوم - کسی مقدار موجود کی ہر ایک فرد پر زیادتی کا ممکن ہونا اور غیر متناہی اس معنی سے جب موجود ہوتا ہے وہ محدود ہوتا ہے ہان اوسپر زیادتی کا فرض کرنا محال نہین ہوتا جیسے عدد کہ اوسکی جو مقدار خارج مین موجود ہوتی ہے وہ محدود ہوتی ہے لیکن اوسپر زیادتی کا فرض کرنا بھی صحیح ہوتا ہے اور خدا کے مقدورات بھی اسی معنی سے غیر متناہی ہوسکتے ہین اس صورت مین خدا کے جس قدر مقدورات کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا اونکا محدود ہونا ضروری ہوگا اور جو چیز کہ محدود ہے اوسمین اصلح کا اختیار کرنا ممکن ہے پس خدا کے لیے اصلح کا اختیار کرنا ممکن ہوگا -

دوسرا جواب - یہ کہ خود معترض کے نزدیک ایسے کافر کا جو مدۃ العمر آفات مین گرفتار ہے پیدا نہ ہونا اصلح تھا پس جسطرح کہ اس صورت مین معترض کے لیے باوجود کمال جہالت و نادانی کے اصلح کا تشخیص کر لینا ممکن ہوا اوسی طرح حق تعالےٰ کے لیے بھی کمال علم و حکمت کی وجہ سے اوس (اصلح) کا تشخیص کر لینا ممکن ہوگا -

تیسرا جواب - یہ کہ خداوند عالم کو ہر ایک جزئی اور کلی کا تفصیلی علم حاصل ہے پس اگر مخلوق کو اپنی جہالت اور نادانی کی وجہ سے اصلح کی مقدار معلوم نہ ہو تو اوس سے یہ لازم نہین آتا کہ خداوند عالم کو بھی باوجود کمال علم کے اوس (اصلح) کی مقدار معلوم نہ ہو -

چوتھا جواب - یہ کہ ہر ایک کام کی مصلحتون کا غیر متناہی ہونا مسلم نہین ہے پس حق تعالےٰ کے لیے اوس (کام) کی واقعی مصلحتون مین سے اعلےٰ درجہ کی مصلحت کا اختیار کرنا بدون اشکال صحیح ہوگا -

ساتوان اعتراض - یہ کہ اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوتا تو انبیا کا وفات پانا اور شیطان اور اوسکی ذریت کا باقی رہنا اصلح ہوتا لیکن انبیا کا وفات پانا اور شیطان اور اوسکی ذریت کا باقی رہنا ہرگز اصلح نہین ہے پس خدا پر اصلح کا اختیار کرنا لازم نہ ہوگا -

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حکیم مطلق کے ہر ایک کام کی مصلحت کا ہمکو معلوم ہونا ضروری نہیں ہے لیکن ہمارے معلوم نہ ہونے سے اوسکے کام کا مصلحت سے خالی ہونا لازم نہیں آتا **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا ایسے وقت مین وفات پانا جبکہ وہ کار نبوت سے فارغ ہو جائین اور اونکے مبعوث ہونے کی غرض حاصل ہو جائے ضرور اصلح ہے اسلیے کہ وہ دنیا کی مشقتون سے رہائی پاکر خداوند عالم کے جوار رحمت مین سکونت کرتے ہین۔ اور **شیطان** اور اوسکی ذریت کا باقی رہنا اگرچہ خود اونکے لیے اصلح نہین ہے لیکن وہ متقی اور پرہیزگار لوگون کے لیے ضرور اصلح ہے اسلیے کہ اون کو شیطان کے وسوسون سے بچنے مین مشقت ہوتی ہے جسکی وجہ سے اونکے لیے درجات عالیہ حاصل ہوتے ہین۔ **اسکے علاوہ** شیطان کی وجہ سے نیک و بد مین تمیز حاصل ہوتی ہے۔ **اسکے علاوہ** شیطان اور اوسکی ذریت کے ذریعہ سے خاصان خدا کا امتحان ہوتا ہے اور اونکے صبر و تحمل کا حال خدا کے مقرب بندون پر منکشف ہوتا ہے جس کا تفصیلی تذکرہ ہو چکا ہے۔

آٹھوان اعتراض یہ کہ اگر خداوند عالم پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوگا تو خدا کا کسی بندہ پر انعام کرنا ممتنع ہوگا اسلیے کہ اس تقدیر پر اوسکا ہر ایک کام اصلح ہوگا جسکا ادا کرنا لازم ہوگا اور جس کام کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے اوسکا انعام ہونا ممتنع ہے پس اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوگا تو اوسکی کسی کام کا انعام ہونا ممتنع ہے لیکن خدا کے بعض کامون کا انعام کے ساتھہ موصوف ہونا ضروری ہے پس اوس پر اصلح کا واجب ہونا بھی واجب نہ ہوگا۔ **اسی طرح** اگر خدا پر اصلح کا اختیار کرنا واجب ہوگا تو خدا اپنے کسی کام پر شکر کا مستحق نہ ہوگا اس لیے کہ اس تقدیر پر اوسکا ہر ایک کام واجب ہوگا جس کے ادا کرنے پر شکر کا استحقاق نہیں ہو سکتا لیکن خدا کا مستحق شکر ہونا ضروری ہے پس اوسپر اصلح کا اختیار کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ خدا سے انعام کا صادر ہونا اوسی وقت ممتنع ہوگا جبکہ اوسکے جملہ افعال اور تمام کامون کا محض ادائے واجب مین منحصر ہونا فرض کیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ اصلح کے علاوہ ایسے کام بھی کرتا ہے جو اوسپر لازم نہیں ہین پس ایسے ہی کامون کو انعام کہتے ہین اور ایسے ہی کامون پر وہ شکر کا بھی مستحق ہے پس خدا کے بعض افعال اصلح کے ساتھہ اور بعض انعام و تفضل کے

ساتھ موصوف ہونگے اور اوسکے جملہ افعال کا ادا واجب مین منحصر ہونا لازم نہ ہوگا۔

گیارہوان مسئلہ دنیا کے مصائب و آلام کا خدا کی عدالت کے خلاف نہ ہونا

یہ دنیا اگرچہ ہر طرح کی تکلیف اور اذیت اور ہر قسم کے رنج و مصیبت کا مقام ہے اور اوسکے مصائب و آلام سے کوئی شخص مستثنےٰ نہین ہے خواہ نیک ہو یا بد مگر باوجود اسکے کوئی روحانی الم یا جسمانی تکلیف ایسی نہین ہوسکتی جو حکیم مطلق کی عدالت و حکمت کے منافی اور اوسکے تفضلات و رافت کے خلاف ہو۔ اس **مطلب** کی فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ جو روحانی الم یا جسمانی تکلیف انسان یا حیوان کو محسوس ہوتی ہے وہ دو قسمون پر منقسم ہوتی ہے قبیح یا حسن۔ پس **تکلیف قبیح** سے وہ الم مراد ہے جو کسی بے قصور اور غیر مستحق پر وارد ہو اور اوسکا کوئی ایسا معقول عوض مقرر نہ ہو جو الم رسیدہ کے راضی اور خوشنود ہونے کا سبب ہو۔ اور چونکہ کسی قبیح فعل اور بد کام کا حکیم مطلق سے صادر ہونا محال ہے لہذا اس قسم کی تکلیف کا خداوند عالم سے صادر ہونا محال ہوگا اور جس طرح کہ خداوند عالم سے اس قسم کی تکلیف کا صادر ہونا محال ہے اسی طرح اوسکا اس قسم کی تکلیف پر راضی ہونا بھی محال ہے۔ اس لیے کہ قبیح فعل اور برے کام پر راضی ہونا بھی قبیح ہے پس اگر کوئی بندہ اوسکا مرتکب ہوتا ہے تو حق تعالے ظالم سے اوسکا انتقام لیتا ہے جسکا عنقریب تذکرہ ہوگا۔ اور **تکلیف حسن** سے وہ الم مراد ہے جو کسی قصوروار اور مستحق پر وارد ہو یا اوسکا کوئی ایسا معقول عوض مقرر ہو جو الم رسیدہ کے راضی اور خوشنود ہونے کا سبب ہو اس قسم کے الم کا حکیم مطلق سے صادر ہونا بالکل بے عیب ہے بلکہ اوسکا خدا سے صادر ہونا ضروری ہے۔ اور **تکلیف حسن** کی کئی صورتین ہوسکتی ہین۔

پہلی صورت تکلیف پر ایسی زائد منفعت کا مترتب ہونا جسکے مقابلہ مین وہ (تکلیف) بالکل حقیر اور بے حقیقت نظر آئے جیسے تحصیل علم کے لیے کھانے پینے کی معمولی تکلیف کا تحمل کرنا یا تحصیل سلطنت کے لیے سفر کے تعب اور آمد و رفت کی زحمت کا گوارا کرنا۔

دوسری صورت۔ تکلیف سے کسی زائد مضرت کا برطرف ہونا جسکے مقابلہ مین اوس (تکلیف) کا تحمل کرنا سہل و آسان ہو جیسے خون فاسد کے برطرف کرنیکی غرض سے فصد کا اختیار کرنا۔ یا سرایت کے دفع کرنیکی غرض سے کسی عضو کا قطع کرنا۔

تیسری صورت۔ اوس (تکلیف) کا مدافعت کی غرض سے اختیار کرنا جیسے چور کے دفع کرنے مین اذیت کا تحمل کرنا یا کسی موذی جانور کے دفع کرنے مین ضرب لگانیکی مشقت کا اختیار کرنا۔

چوتھی صورت۔ اوس (تکلیف) کا ایسے امر سے حاصل ہونا جس سے حق تعالے نے اوس (تکلیف) کے حاصل ہونیکی عادت جاری کی ہو جیسے کسی بچہ یا مجنون کا آگ یا پانی مین گر کر ہلاک ہوجانا اور ایسی تکلیف اور الم کو خداوند عالم کی طرف اسی لیے منسوب کرتے ہین کہ اوسنے جلادینے والی آگ اور ڈبو دینے والے پانی کو پیدا کیا ہے پس چونکہ حق تعالے پر عادت کا باقی رکھنا اور بدون کسی عام مصلحت[1] کے اوس (عادت) کے خلاف کا اختیار نہ کرنا واجب ہے لہذا ایسی تکلیف کا حسن ہونا اور بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔

پانچوین صورت۔ اوس (تکلیف) کا کسی عمل کی سزا ہونا جیسے کسی شخص کا قصاص مین قتل کیا جانا

چھٹی صورت۔ اوس (تکلیف) کا کسی عوض پر مشتمل ہونا جیسے کسی معمار کا مکان بنانیکی تکلیف کو مزدوری کے مقابلہ مین اختیار کرنا۔ اور مذکورہ بالا صورتون کے علاوہ کسی قسم کی تکلیف مستحسن نہین ہے پس جو تکلیف کہ حق تعالے کی طرف سے بندون کے لیے حاصل ہوتی ہے اوسمین کوئی نہ کوئی حسن وخوبی کا پہلو ضرور ہوتا ہے لیکن مذکورۂ بالا صورتون مین بعض صورتین ایسی بھی ہین جو مخصوص بندون کے ساتھ مخصوص ہین اور حق تعالے کی مقدس ذات مین اونکا پایا جانا محال ہے جیسے کسی الم کا مدافعت کے لیے اختیار کرنا اس لیے کہ حق تعالے کو کسی چیز سے اپنے ضرر کا خوف نہین ہو سکتا جسکی وجہ سے مدافعت کی ضرورت پیش آئے البتہ یہ ممکن ہے کہ حق تعالے کے الم پہونچانے مین کسی دوسرے

---

[1] عام مصلحت سے وہ امر مراد ہے جس مین عام لوگون کا نفع ہو جیسے تصدیق نبوت کے لیے معجزہ کا ظاہر کرنا پس تو ایسی صورت مین عادت کے برخلاف کرنا واجب ہوگا ۱۲

شخص سے ضرر کا دفع کرنا مقصود ہو جیسا کہ حضرت موسے اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ مین حضرت خضر کا غلام کو قتل ڈالنا مذکور ہوا ہے تا کہ غلام کے مان باپ اوسکے شر اور ضرر سے محفوظ رہین بہرحال خداوند عالم کی طرف سے جو الم کسی بندہ کو پہونچتا ہے وہ کسی نہ کسی خوبی اور بھلائی کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور اوسکی کئی صورتین ہو سکتی ہین۔

اول۔ الم کا سزاے عمل ہونا پس بعض بندے جو کسی مصیبت یا بیماری یا فقر و پریشانی مین مبتلا ہوتے ہین وہ اونکی بداعمالی کی سزا ہوتی ہے ایسے الم کا خوبی اور بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا کسی عاقل کے نزدیک محل کلام نہین ہو سکتا۔

دوم۔ الم کا کسی اخروی گناہ کے لیے کفارہ ہونا ایسے الم کا عدالت کے موافق اور محض حکمت کے مطابق ہونا بھی محل شبہہ نہین ہے لہذا اوسکی خوبی اور بھلائی مین بھی شبہہ نہین ہو سکتا۔

سوم۔ الم کا بندہ کے حق مین لطف[1] ہونا جسکے بعد وہ توبہ و انابت کی طرف متوجہ ہو اور اپنے گناہوں سے استغفار کرے۔ اور چونکہ لطف کا خوبی اور بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا مذکور ہوچکا لہذا اس قسم کے الم کا خوبی اور بھلائی کے ساتھ موصوف ہونا بھی محل شبہہ نہ ہوگا۔

چہارم۔ الم کا اخروی ثواب کے لیے سبب ہونا۔ جسکے مقابلہ مین دنیوی آلام کا بے حقیقت اور حقیر ہونا اور عاقل کا اونکو ثواب الہی منفعت کے عوض مین ہیچ اور کالعدم سمجھنا معلوم ہے۔ مثلاً اگر ایک گھونٹ پانی پلانے کے عوض مین کوئی شہنشاہ کسی شخص کو روے زمین کی سلطنت عطا کرے تو کوئی عاقل ایک گھونٹ پانی پلانے کی تکلیف کو اوسکے مقابلہ مین ہرگز تکلیف نہ قرار دیگا اسی طرح شخص مذکور ایسی عام سلطنت کے مقابلہ مین اپنی اوس جزئی حرکت کو ہرگز تکلیف نہ سمجھیگا بلکہ شہنشاہ کا مدۃ العمر ممنون رہیگا حالانکہ تمام روے زمین کی سلطنت کو اخروی ثواب کے ادنے فرد سے بھی کسی قسم کی نسبت نہین ہو سکتی ہے اس لیے کہ اخروی ثواب الہی کامل منفعت ہے جو ہمیشہ باقی رہنے والی ہے

---

[1] لطف سے اوس چیز کا بہم پہونچانا مراد ہے جس کے بعد طاعت کے بجالانے اور معصیت کے ترک کرنے مین آسانی ہو جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے ۱۲

اور دنیوی سلطنت ایک ناقص درجہ کی منفعت ہے جو بہت جلد زائل ہونے والی ہے اور عقلمند کے نزدیک باقی اور فانی مین جو فرق ہے وہ خود ظاہر ہے ۔ اسکے علاوہ ثواب ایسی خالص لذت ہے جس مین کسی قسم کے الم کا شائبہ نہین ہے اور دنیوی سلطنت ایسی غیر خالص لذت ہے جو ہزارون روحانی آلام اور جسمانی تکالیف کے ساتھ مخلوط ہے اور ان دونون لذتون مین آسمان اور زمین کا فرق موجود ہے

پنجم - الم کے مقابلہ مین اس قدر عوض کا عطا کرنا جو اوس سے کہین زائد ہو اور جس سے الم رسیدہ نہایت خوشی کے ساتھ راضی ہو جاوے بلکہ الم کو اوسکے مقابلہ مین حقیر اور بے حقیقت سمجھے باوجود اسکے الم پہونچانے مین کوئی ایسی مصلحت موجود ہو جسکا مقتضیٰ کوئی ضرور نہ ہو تا کہ حکیم مطلق کے فعل کا عبث اور بیفایدہ ہونا لازم نہ آوے پس حکیم مطلق کا بندون کے لیے بعض حیوانات کے ایلام یا ہلاک یا ذبح یا قربانی کرنے کو مباح قرار دینا بالکل بے عیب اور اوسکے قبیح ہونے کا توہم ہر حال فاسد ہوگا کیونکہ کہ حیوانات کے الم پہونچانے کو ایسے شخص کا مباح کردینا قبیح ہے جو اوسکے معقول عوض کے عطا

ف۱ بعض لوگون کا خیال ہے کہ گوشت کھانے اور جانورون کے ستانے اور ہلاک کرنے یا اونکے ذبح یا قربانی کرنے کو مباح کرنا قبیح ہے اور اس مطلب کو ایسا ضروری اور فطری قرار دیتے ہین کہ اوسپر کسی دلیل کے قائم کرنیکی بھی حاجت نہین سمجھتے۔

اور اون کا یہ خیال کئی وجہ سے غلط ہے ۔

پہلی وجہ - یہ ہے کہ اگر یہ خیال صحیح ہو تو لازم آیگا کہ خداوند عالم کو کسی جانور کا مار ڈالنا یا بیمار ڈالنا بھی قبیح ہو اسلیے کہ حیوان کو جس قسم کی اذیت اور تکلیف کہ مرنے اور بیمار پڑنے مین ہو سکتی ہے اوسی قسم کی اذیت اور تکلیف اوسکے ستانے اور ہلاک یا ذبح کرنے مین بھی ہو سکتی ہے پس اگر خداوند عالم کو کسی حیوان کے ستانے یا ہلاک کرنے یا ذبح کرنے کا مباح کردینا قبیح ہوگا اوسکو کسی حیوان کا مار ڈالنا یا بیمار ڈالنا بھی قبیح ہوگا لیکن خداوند عالم کو کسی جانور کا مار ڈالنا یا بیمار ڈالنا ہرگز قبیح نہین ہے پس اوسکا کسی جانور کے ستانے یا ہلاک کرنے یا ذبح کرنے کا مباح کردینا بھی ہرگز قبیح نہ ہوگا - اسی طرح اگر کسی جانور کے ہلاک یا ذبح کرنے کا مباح کردینا قبیح ہوگا تو لازم آیگا کہ بعض جانورون کو بعض کے زخمی کرنے یا ہلاک کردینے کی قوت کا عطا کرنا بھی قبیح ہو لیکن بعض جانورون کو بعض کے زخمی کرنے یا ہلاک کرنے کی قوت کا عطا کرنا ہرگز قبیح نہین ہے لہذا بعض جانورون کے ہلاک کرنے یا ذبح کرنے کا مباح کرنا بھی ہرگز قبیح نہ ہوگا ۔

دوسری وجہ - یہ کہ اگر خداوند عالم کو کسی جانور کے ستانے یا ہلاک یا ذبح کرنے کا مباح کردینا قبیح ہو تو لازم آیگا کہ کسی جانور کی سواری ہونے یا بوجھہ لادنے یا ہل جوتنے مین استعمال کرنے کا مباح کردینا بھی قبیح ہو لیکن امور مذکورہ مین اونکے استعمال کرنے کا مباح کردینا قبیح نہین ہے اسی لیے کہ حق تعالیٰ نے اکثر حیوانون کو انسان کے نفع رسانی کے لیے پیدا کیا ہے پس اگر انسان کے لیے اپنی ضروریات مین حیوانون سے مدد لینا مباح نہ ہو تو اوسکے سب کام معطل ہو جائین اور اوسکا زندہ رہنا دشوار ہو جاوے - پس جس طرح امور مذکورہ مین اونکے استعمال کرنے کا مباح کردینا قبیح نہین ہے اوسی طرح

کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو اور خداوند عالم چونکہ عوض کے عطا کرنے پر پوری قدرت رکھتا ہے لہذا اوسکا حیوانات کے الم پہونچانے کو مباح کر دینا ہرگز قبیح نہ ہوگا بلکہ غایت حکمت اور مصلحت پر مشتمل ہوگا اگرچہ اوسکی کوئی مصلحت ہمارے ذہن مین نہ آئے حالانکہ اوسمین اوسکے غور کے بعد بہت سی حکمتین اور مصلحتین معلوم ہو سکتی ہین ہان غور کرنا شرط ہے اور عقل سے کام لینا ضروری ہے۔

تنبیہہ۔ دنیوی آلام جو غیر مستحق اور بے قصور لوگون پر حق تعالے کی طرف سے وارد ہوتے ہین جیسے حضرات معصومین ع کے مصائب و آلام یا خوردسال بچون کی تکالیف و صدمات اون مین بھی خوبی اور بھلائی کی جہتون اور پوشیدہ مصلحتون اور حکمتون کا موجود ہونا ضروری ہے اگرچہ ہماری ناقص عقلین اونکی تفصیل کے ادراک کرنے سے قاصر ہون پس ممکن ہے کہ ایسے آلام کے مقابلہ مین حق تعالے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ گوشت کھانے وغیرہ کی غرض سے اون کے ستانے یا ہلاک یا ذبح کرنے کا مباح کر دینا بھی قبیح نہ ہوگا

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر حیوانون کا ذبح کرنا مباح نہ ہو تو حیوانون کی اس قدر کثرت ہو جائے کہ انسان کا زندہ رہنا دشوار ہو جائے اور گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے ہلاک ہو جانے کی نوبت پہونچے۔ اسی طرح اگر حیوانون کے ذبح کرنے کا مباح ہونا فرض نہ کیا جائے تو روے زمین پر جس قدر جانور موجود ہین وہ ہزار چند ہو جائین اور انسان کو ہلاک کرنے لگین اور کھیتون مین غلہ بھی نہ رہنے پائے جس کے بعد سب انسان ہلاک ہو جائین لیکن انسان کا ایک حد تک باقی رہنا ضروری اور مصلحت ہے لہذا حیوانون کے ذبح کرنے کا مباح کر دینا بھی ضروری اور مصلحت ہوگا

چوتھی وجہ۔ یہ کہ حق تعالے نے انسان کو فطرۃً گوشت خوار پیدا کیا ہے اور اوس کا معدہ اوسکو بہت خوشی کے ساتھہ قبول کرتا اور کافی فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اسی لیے اگرچہ ہزارون لاکھون بھیڑ بکریان ذبح کی جاتی ہین پھر بھی اون کی پیدائش اس قدر زائد ہے کہ ہر ایک مقام پر گلے کے گلے نظر آتے ہین جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالے نے ان حیوانون کو انسان کے گوشت کھانے کی غرض سے پیدا کیا ہے پس اگر انسان کے لیے اون کے ذبح کرنے کا مباح کر دینا قبیح ہو تو لازم آئیگا کہ حق تعالے کا انسان کو فطرۃً گوشت خوار پیدا کرنا اور پھر حیوانون کو اس کثرت سے پیدا کرنا عبث اور بے فائدہ ہو لیکن خدا کے فعل کا عبث اور بیفائدہ ہونا محال ہے۔ پس حیوانون کے ذبح کرنے اور گوشت کھانے کا مباح کر دینا قبیح نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا۔

پانچوین وجہ۔ یہ کہ اگر موذی حیوانون کے ہلاک کرنے کی اجازت نہ دی جائے تو نوع انسان کا فنا ہو جانا لازم آتا ہے اس لیے کہ موذی حیوانات بکثرت موجود ہین جو مزاحمت نہ کرنے کی صورت مین انسان کو فنا کر سکتے ہین لیکن انسان کا ایک حد تک موجود رہنا مصلحت ہے لہذا موذی جانورون کے ہلاک کرنے کی اجازت کا حاصل ہونا بھی مصلحت ہوگا ۱۲

ایسا عوض مقرر فرماے جو اوسکے کہین زائد ہو باین معنی کہ اگر کسی عاقل کو اون آلام سے محفوظ رہنے یا اونکے وارد ہونے اور عوض مذکور کے حاصل ہونے مین اختیار دیا جاے تو وہ اون (آلام) سے محفوظ رہنے کو ہرگز منظور نہ کرے بلکہ وہ عوض مذکور کے حاصل کرنے کی غرض سے اون (آلام) کے وارد ہونے کو بطیب خاطر منظور کرے اور باوجود اسکے الم کے وارد کرنے مین ایسی مصلحت موجود ہو جو بدون اوس (الم) کے حاصل نہ ہو سکتی ہو۔ اور ممکن ہے کہ ایسے آلام الم رسیدہ شخص کے حق مین لطف ہون اور اونکے توبہ و انابت کے اختیار کرنے پر آمادہ کرین جسکا خوبی اور بھلائی کے ساتھہ موصوف ہونا بھی مذکور ہو چکا ہے اور ممکن ہے کہ ایسے آلام دوسرے لوگون کے حق مین لطف ہون اور الم رسیدہ کے لیے اونکا معقول عوض مقرر کیا جاے جسکے مقابلہ مین وہ (آلام) بے حقیقت اور کالعدم نظر آئین اور ممکن ہے کہ ایسے آلام کے وارد کرنے مین الم رسیدہ اور دیگر مکلفین کا امتحان مقصود ہو۔ اور ممکن ہے کہ وہ آلام ایک شخص کے حق مین لطف ہون اور دوسرے لوگون کا اونکے ذریعہ سے امتحان مقصود ہو۔ اور ممکن ہے کہ ایسے آلام پر صبر کرنے کی صورت مین اخروی ثواب کا عطا کرنا مقصود ہو جس سے دائمی منفعت اور خالص لذت کے علاوہ اوسکے معظم اور محترم ہونے کا ملائکہ اور دیگر مقربین پر ظاہر کرنا مطلوب ہو۔ بہرحال چونکہ خداوند عالم کی متعدس ذات کا ظلم اور دیگر قبایح کے اختیار کرنے سے منزہ ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا ایسے آلام کے وارد ہونے مین کسی ایسی مصلحت کے موجود ہونے کا اقرار کرنا ضروری ہوگا جسکی وجہ سے اونکا وارد کرنا اوس کی عدالت اور حکمت کے خلاف نہ ہو اگرچہ اوس کے ادراک کرنے سے ہماری ناقص عقلین عاجز ہون۔

ایک مخلوق کا دوسری مخلوق کو تکلیف پہونچانا

جو آلام کہ مخلوق سے صادر ہوتے ہین وہ دو قسمون پر منقسم ہوتے ہین۔

پہلی قسم — اون کا مکلفین سے صادر ہونا اور اوس کی دو صورتین ہین۔

پہلی صورت — وہ الم ہے جسکے واقع کرنے کی حق تعالے نے اجازت دی ہو خواہ وہ مباح

جیسے کسی حیوان کا گوشت کھانے کی غرض سے ذبح کرنا یا واجب ہو جیسے حاجی کا منا مین قربانی
کرنا یا سنت ہو جیسے عید الضحےٰ مین قربانی کرنا۔ اس صورت مین الم کا صادر کرنا حسن اور خوبی
اوسکا ساتھ موصوف ہوگا اور حق تعالےٰ پر اوس (الم) کی عوض کا الم رسیدہ کو حوالہ کرنا لازم ہوگا جسکی وجہ واضح ہے
دوسری صورت۔ وہ الم ہے جس سے حق تعالےٰ نے منع فرمایا ہے جیسے کسی نفس محترم کا
قتل کرنا یا کسی حلال جانور کا بدون ذبح ہلاک کرنا اس صورت مین الم کا صادر کرنا قبیح اور بدی کے ساتھ
موصوف ہوگا اور خود مکلف پر اوس (الم) کے عوض کا الم رسیدہ کے حوالہ کرنا لازم ہوگا جسکی وجہ
ظاہر ہے۔ اور چونکہ حق تعالےٰ پر مظلوم کی فریاد رسی اور اوس (مظلوم) کے حق کا ظالم سے اخذ کرنا
لازم ہے لہذا حق تعالےٰ پر ظالم سے انتقام لینا یا مظلوم کا اوس (ظالم) سے راضی کر دینا لازم
ہوگا اس لیے کہ حق تعالےٰ نے ظالم کو قوی اور مظلوم کو ضعیف پیدا کیا ہے جو خود انتقام نہین
لے سکتا پس اگر حق تعالےٰ پر مظلوم کی فریاد رسی کرنا اور ظالم سے انتقام لینا واجب نہ ہو تو اوس کا
ظلم پر راضی ہونا لازم آئیگا لیکن خداوند عالم کا ظلم پر راضی ہونا محال ہے پس اوسپر مظلوم کی فریاد رسی
کرنا اور ظالم سے انتقام لینا واجب ہوگا۔

دوسری قسم آلام کا غیر مکلفین سے صادر ہونا جیسے اون کا مجنونون یا خوردسال بچون یا جانورون
سے صادر ہونا اس قسم مین بھی حق تعالےٰ پر الم کے عوض کا الم رسیدہ کے حوالہ کرنا لازم ہوگا اس لیے
کہ اس صورت مین حق تعالےٰ نے الم پہونچانے والے کو عقل سے خالی اور اذیت رسانی پر
قادر پیدا کیا ہے جسکی وجہ سے عوض کا خود اوسپر لازم ہونا قبیح ہے اب اگر حق تعالےٰ پر بھی اوسکا
عوض لازم نہ ہو تو مظلوم کے حق کا ساقط ہونا اور حق تعالےٰ کا ظلم پر راضی ہونا لازم آئیگا لیکن
مظلوم کے حق کا ساقط ہونا اور حق تعالےٰ کا ظلم پر راضی ہونا محال ہے لہذا عوض کا حق تعالےٰ پر
لازم ہونا متعین ہوگا۔

خوردسال بچون کا آخرت مین معذب نہ ہونا

جو اطفال کہ خوردسالی کی حالت مین مرجاتے ہین اونپر عذاب کرنا درست نہین ہے اس لیے کہ

وہ غیر مکلف ہیں اور جو غیر مکلف ہے وہ مستحق عذاب نہیں ہے اور جو مستحق عذاب نہیں ہے اوسپر عذاب کرنا قبیح ہے لہذا حق تعالے کا اونپر عذاب کرنا قبیح ہوگا جسکا اوس سے صادر ہونا محال ہے خواہ وہ (اطفال) مومنین کی اولاد ہوں یا کافروں کی البتہ مومنین کے خوردسال بچوں کا اونکے ماں باپ کی خاطر سے داخل بہشت ہونا لازم ہوگا اس لیے کہ اگر وہ داخل بہشت نہ ہونگے تو اونکے ماں باپ کو صدمہ و ملال ہوگا لیکن اہل بہشت کے لیے کسی قسم کے صدمہ و ملال کا حاصل ہونا درست نہیں ہے لہذا اونکے بچوں کا داخل بہشت ہونا لازم ہوگا۔ **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ اطفال مومنین کے داخل بہشت ہونے میں اون (مومنین) کی تعظیم ہے اور جس چیز میں کہ اونکی تعظیم ہو اوسکا حق تعالے سے اپنے تفضل اور کرم سے صادر کرنا لازم ہے پس اطفال مومنین کا داخل بہشت کرنا بھی لازم ہوگا

اس مقام پر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ مومنین کا اپنے مخصوص اجر و ثواب کے لیے مستحق ہونا اور اونکے اطفال کا اوسکے لیے غیر مستحق ہونا مفروض ہے اور مستحق کے ثواب کا غیر مستحق کے لیے عطا کرنا قبیح ہے لہذا مومنین کی مخصوص اجر و ثواب کا اونکے اطفال کو عطا کرنا بھی قبیح ہوگا۔

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اطفال مومنین کے داخل بہشت کرنے سے ماں باپ کے ساتھ اونکے بچوں کا بہشت میں جمع کرنا مقصود ہے اور ماں باپ کے ثواب کا اونکو عطا کرنا مقصود نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ محض داخل بہشت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اون (اطفال) کو ماں باپ کا ثواب بھی عطا ہو۔ **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ حق تعالے کو مومنین کے ثواب کا ناقص کرنا جائز نہیں ہے اور اونکے ثواب کا ناقص نہ ہونا اطفال کے شریک ثواب ہونے پر موقوف ہے پس اگر اطفال مومنین کا اون (مومنین) کے ثواب میں شریک نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اونکے ثواب کا ناقص ہونا لازم آئیگا لیکن مومنین کے ثواب کا ناقص ہونا باطل ہے لہذا اون کے اطفال کا اون کے ثواب میں شریک کرنا لازم ہوگا۔ **اسکے علاوہ** یہ ہے کہ اگرچہ اطفال کا ثواب والدین کے بہ سبب مستحق نہ ہونا مفروض ہے لیکن مستحق کی خوشی کے لیے اونکے ثواب کا ایسے غیر مستحق کے لیے جو کافر نہ ہو عطا کر دینا قبیح نہیں ہے پس مومنین کی خوشی کے لیے

اونکے ثواب کا اونکے بچون کو عطا کر دینا قبیح نہ ہوگا اسکے علاوہ وہ یہ ہے کہ مومنین کا اپنے مخصوص اجر و ثواب کے لیے مستحق ہونا اور اوسمین اطفال کے شریک ہونے کا کسی مفسدہ پر مشتمل نہ ہونا مخصوص ہے اور مستحق کو اپنے حق مین ایسے شخص کا شریک کر لینا جس کا شریک ہونا کسی مفسدہ پر مشتمل نہو قبیح نہین ہے پس اطفالِ مومنین کا اونکے مخصوص اجر و ثواب مین شریک ہونا قبیح نہ ہوگا۔

اور کافرون کے خورد سال بچون کا اگرچہ عذاب کرنا صحیح نہین ہے جسکی وجہ مذکور ہو چکی ہے لیکن وہ ثواب کے بھی مستحق نہین ہو سکتے اس لیے کہ غیر مکلف جس طرح کہ عذاب کا مستحق نہین ہے اوسیطرح وہ ثواب کا بھی مستحق نہین ہے پس اون کے بارہ مین کئی احتمال ہین جو مختلف حدیثون سے پیدا ہوتے ہین۔

اول یہ کہ اونپر آخرت مین حجت تمام کی جائیگی اور اونکو آگ مین داخل ہونے کی تکلیف دیجائیگی پس اگر وہ اطاعت کرینگے تو بہشت مین ثواب کے ورنہ دوزخ مین عذاب کے مستحق ہونگے۔

دوم یہ کہ وہ بہشت مین داخل کیے جائینگے لکن اہلِ بہشت کے ثواب سے محروم رہین گے۔

سوم یہ کہ وہ دوزخ مین داخل کیے جائینگے لکن اہلِ دوزخ کے عذاب سے محفوظ رہین گے۔

چہارم یہ کہ وہ اعراف مین داخل کیے جائینگے جس سے سورِ بہشت (جنت کی شہر پناہ) مراد ہے۔

پنجم یہ کہ حق تعالے اونکے بارہ مین اپنے علم پر بنا کریگا پس اگر علمِ خدا مین وہ سعید ہون گے تو بہشت مین اور اگر شقی ہونگے تو دوزخ مین داخل کیے جائین گے۔

ششم یہ کہ وہ اہلِ بہشت کے لیے خادم قرار دیے جائین گے۔ اور جسطرح کہ مشرکین اور کفار کے خورد سال بچون پر تاوقتیکہ اونپر خدا کی حجت تمام نہو عذاب کرنا قبیح ہے اوسی طرح ہر ایک غیر مکلف پر تاوقتیکہ اوسپر خدا کی حجت تمام نہو عذاب کرنا قبیح ہوگا۔

پس مجنون اور غافل محض وغیرہ کے بارہ مین بھی وہی کام جاری ہوگا جو اطفالِ مشرکین کے بارہ مین کیا گیا ہے اور حجت الاسلام غزالی کا خلاصہ کلام یہ ہے کہ خداوند عالم سے دنیا و آخرت دونون مین کوئی امر ایسا صادر نہین ہو سکتا جو اوسکی عدالت و حکمت یا اوسکے تفضل و رافت کے

خلاف ہو اگرچہ اوس کی تفصیل پر ہم مطلع نہ ہون -

بارہوان مسئلہ آجال و اعمار کا بیان

لفظ اجل کا دو معنون مین استعمال ہوتا ہے -

اول - اجلِ موقوف (مشروط) اور اوس سے موت کا وہ وقت مراد ہے جس مین کہ (موت) کا واقع ہونا کسی امر کے ساتھہ مشروط ہوتا ہے **اس اجل مین** کمی و زیادتی اور تقدیم و تاخیر ہوسکتی ہے اور **اسی اجل مین** بداؔ[ف] واقع ہوتا ہے اور بدا سے اوس (اجل موقوف) مین کمی اور زیادتی کا پیدا ہونا مراد ہے اور **حق تعالے** اپنی مصلحت اور حکمت سے اوس پر اپنے خاص خاص بندون کو مطلع کرتا ہے جیسے ملائکہ اور دیگر معصومین علیہم السلام اور **حق تعالے** اس اجل کو لوح محو و اثبات (مٹانے اور لکھنے کی تختی) مین تحریر فرماتا ہے اور اس لوح کا فائدہ یہ ہے کہ بندون کو معلوم ہوجائے کہ حق تعالے اپنی حکمت سے عالم مین جو چاہتا ہے کرتا ہے اور اونکے

[ف] واضح ہو کہ لفظ بدا کا دو معنون مین استعمال ہوا ہے -

اول - پہلی رائے کا متغیر اور اوس کی خطا کا ظاہر ہونا جس کے بعد اوس (پہلی رائے) سے عدول کیا جائے اور دوسری رائے قائم کی جائے اور اسی معنی کو ندامت اور پشیمانی بھی کہتے ہین - اور بدا کے ان معنون کا حق تعالے کے جناب مین جائز ہونا نہایت واضح ہے اس لیے کہ اس صورت مین حق تعالے کا جاہل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اوس کی مقدس ذات کا ہر ایک قسم کے نقصان اور عیب سے منزہ (پاک) ہونا اور اوسکا ہر ایک جزئی اور کلی اور عواقب امور پر مطلع ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے جملہ علماء اسلام نے اس معنی کے باطل ہونے پر اتفاق کیا ہے اور علماء دین کی تصریحات اس باب مین بکثرت موجود ہین بلکہ جو شخص کہ حق تعالے پر اسی معنی سے بدا کو تجویز کرتا ہے وہ یقیناً کافر ہے -

دوم - کسی حادثؔ[ع۱] کا تغیر مصلحت کی وجہ سے متغیر ہوجانا جس کے بعد بندون کو حق تعالے کا عالم مین تصرف کرنا اور اونکے اچھے اور برے کامون کا اونکے نفع اور ضرر مین اثر کرنا ظاہر ہو تاکہ وہ اپنے مقاصد و اغراض مین خدا کی طرف رجوع کرین اور اعمال حسن کی طرف رغبت اور اعمال بد سے پرہیز کرین - اور بداؔ[ع۲] کے ان معنون کا حق تعالے کی جناب مین جائز اور صحیح ہونا بالکل بے عیب ہے بلکہ وقت مصلحت اوسکا صادر ہونا ضروری ہے اس صورت مین حق تعالے اوسی

[ع۱] جو چیز کہ عدم کے بعد پیدا ہوتی ہے اوسے حادث کہتے ہین ۱۲

[ع۲] اور بدا کے یہ معنی نسخ سے مشابہت رکھتے ہین یعنی جس طرح کہ کسی حکم تکلیفی کا تغیر مصلحت کی وجہ سے متغیر ہونا نسخ کہلاتا ہے اسی طرح کسی امر تکوینی کا تغیر مصلحت کی وجہ سے متغیر ہونا بدا کہلاتا ہے ۱۲

نیک و بد کام اونکے نفع اور نقصان دنیا مین اثر کرتے ہین تا کہ وہ اپنے مقصدون اور حاجتون مین خدا کی طرف رجوع کرین اور اچھے کامون کی طرف رغبت اور برے کامون سے پرہیز کرین۔

دوم۔ اجل محتوم۔ اور اوس سے موت کا وہ وقت مراد ہے جسمین اوسی موت کا واقع ہونا حتمی اور ضروری ہو۔ اور **اجل** کے حقیقی معنی یہی ہین۔ **اس** اجل مین تقدیم و تاخیر نہین ہوسکتی اور حق تعالے اوسکو اپنے بندون سے پوشیدہ رکھتا ہے اور اوسکی لوح محفوظ مین تحریر کرتا ہے یہ **اجل** خدا کے قدیم علم اور لوح محفوظ کے مطابق ہوتی ہے۔ اس اجل کا سبب کبھی محض تقدیر ربانی ہوتی ہے اور کبھی آئین

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ چیز کو حادث کرتا ہے جسکا حادث کرنا اوسکو پہلے سے معلوم تھا البتہ اوسکا بندون کو پہلے سے معلوم ہونا ضروری نہین ہے پس جبکہ حق تعالے کو اوپر بعض بندون کا مطلع کرنا مقصود ہوتا ہے تو اوسکو لوح محو و اثبات مین منضبط فرماتا ہے۔ اور لوح محو و اثبات سے وہ لوح مراد ہے جسمین خدا کے حکم سے کچھ چیزین لکھی جاتی ہین اور کچھ چیزین محو کی جاتی ہین مثلاً اوسمین اول لکھا جاتا ہے کہ زید کی عمر پچاس سال ہے اور اوسکا مطلب یہ ہے کہ اگر زید سے کوئی ایسا امر صادر نہ ہو جسکی وجہ سے عمر مین زیادتی یا کمی ہوجاتی ہے تو اوسکی عمر کا پچاس سال ہونا حکمت اور مصلحت کے موافق ہے پس جبکہ زید سے کوئی کار خیر ایسا سرزد ہو جسکی وجہ سے عمر زاید ہوجاتی ہے جیسے تصدق دینا یا صلہ رحم کرنا تو اوسکی عمر پچاس سال محو ہوجاتی ہے اور اوسکی جگہ ساٹھہ سال لکھدیے جاتے ہین اور اگر اوس سے کوئی ایسا عمل بد سرزد ہو جسکی وجہ سے عمر کم ہوجاتی ہے جیسے کسی مومن کو قتل کرڈالنا۔ زنا کرنا۔ تو اوسکی عمر پچاس سال محو ہوجاتی ہے اور اوسکی جگہ چالیس سال لکھدیے جاتے ہین۔ **اور لوح محفوظ** مین اول امر سے لکھا جاتا ہے کہ زید تصدق یا صلہ رحم کریگا اس لیے اوسکی عمر ساٹھہ سال مقرر ہوئی یا زید فلان شخص کو قتل کریگا اس لیے اوسکی عمر چالیس سال مقرر ہوئی۔ اور اس مطلب کی بعض مثالون کے ساتھہ شرح کی جاتی ہے۔

پہلی مثال۔ اگر کوئی طبیب زید کے مزاج کی موجودہ حالت پر مطلع ہوکر اوسکی عمر کا پچاس سال ہونا تجویز کرے بعد ازان وہ (زید) کسی ایسی قوی دوا کا استعمال کرے جس سے اوسکا مزاج نہایت قوی ہوجاے اور اوسکی عمر ساٹھہ سال قرار پاوے یا کسی ایسی سمی دوا کا استعمال کرے جس سے اوسکا مزاج حد درجہ کا ضعیف ہوجاے اور اوسکی عمر تیس ہی سال رہجاے تو اس صورت مین یہ نہ کہین گے کہ طبیب کا قول غلط تھا البتہ فرق یہ ہے کہ طبیب کو اپنے جہل کی وجہ سے اوس (زید) کے مزاج کا قوی یا ضعیف ہوجانا معلوم نہ تھا اس لیے وہ فقط ساٹھہ سال تک کی عمر کو تجویز کرتا ہے بخلاف حکیم مطلق کے کہ اوسکو ہر ایک گذشتہ اور آیندہ کی باتون پر اطلاع ہے پس وہ زید کی دونون حالتون پر پہلے ہی سے مطلع ہے لیکن اس امر کو اپنی حکمت سے کسی مخلوق پر ظاہر نہین کرتا پس طبیب کا قول واقع مین مشروط ہوگا اور اوسکو شرط کے واقع ہونے نہ ہونے کا حال معلوم نہ ہوگا اور حق تعالے کو مشروط کے ساتھہ شرط کے واقع ہونے نہ ہونے کا بھی حال معلوم ہوگا۔

دوسری مثال۔ اگر کوئی بادشاہ اپنی بعض رعایا یعنی وزیر رعیت سے معلوم کرے کہ فلان مہینہ کی فلان تاریخ مین ہمکارک لیے سفر کرین گے لہذا تمکو بھی سامان سفر کا مہیا کرلینا اور تاریخ مقررہ مین فلان مقام پر جا موجود

بندہ کی بھی مداخلت ہوتی ہے جیسے ایک بندے کا دوسرے کو قتل کر ڈالنا۔ بہر حال کسی شخص کا وقت معین پر ہلاک ہونا اجل محتوم ہے جس مین تقدیم و تاخیر اور کمی اور زیادتی نہین ہو سکتی۔ اب اگر اوسکا سبب کسی بندہ کا فعل ہے مثلاً زید کا عمرو کو قتل کر ڈالنا تو بندہ سے مواخذہ کرنا صحیح ہے اس لیے کہ قاتل کے سبب سے مقتول کی زندگی اور اوس (زندگی) کے فائدے زائل ہوے ہین اور جس شخص کے سبب سے کہ کسی شخص کی زندگی اور اوسکے فائدے زائل ہون اوس سے مواخذہ کرنا صحیح ہے لہذا قاتل سے مواخذہ کرنا صحیح ہوگا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ لازم ہے اور اوس (بادشاہ) کو دوسرے (؟) شخص کا بغیر جانا مقصود نہ ہو بلکہ اپنی مخصوص رعایا کا امتحان کرنا مطلوب ہو کہ آیا یہ لوگ ہمارے حکم کی تعمیل کرتے ہین یا ہماری عدول حکمی کرتے ہین اور تاریخ مقرر مین بعض لوگ سامان سفر مہیا کر کے مقام معین پر حاضر ہون اور بعض لوگ بادشاہ کی عدول حکمی کرین اور بادشاہ اس حالت پر مطلع ہونے کے بعد اپنے وزیر کے ذریعہ سے اعلان کرے کہ ہمکو سفر کرنے سے بعض امور مانع ہین لہذا ہم نے سفر کو اس وقت ملتوی کر دیا۔ اس صورت مین عام لوگ یہی خیال کرین گے کہ بادشاہ کی رائے مین تغیر ہوا حالانکہ در اصل اوس کے علم مین کسی قسم کا تغیر نہین ہوا۔ اسیطرح حق تعالے کسی امر مشروط کو انبیاء علیہم السلام کے ذریعہ سے لوگون پر بمصلحت ظاہر کرتا ہے اور اوسکی شرط کو بیان نہین کرتا اور اوسکو شرط کا مفقود ہونا پہلے ہی سے معلوم ہوتا ہے پس لوگ اوسکو اپنے خیال مین مطلق سمجھتے ہین پس ایسی صورت مین یہ خیال کرنا کسی طرح درست نہین ہو سکتا کہ خدا کے علم مین تغیر ہوا۔ بہر حال اس معنی سے بدا کا قائل ہونا تمام اہل اسلام بلکہ جملہ اہل عقل کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ اور دعا کا قبول ہونا یا صدقہ اور صلہ رحم وغیرہ امور خیر کا عمر یا رزق کے زائد ہونے مین دخیل ہونا اسی مسئلہ پر مبنی ہے لیکن جو لوگ کہ اس مطلب کو غور کی نظر سے نہین دیکھتے وہ اپنی نادانی سے خدا کے پشیمان اور نادم ہونے کے بیہودہ خیال کو سچے مسلمانون کی طرف منسوب کرتے ہین۔

البتہ اس مقام پر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جب حق تعالے پر اس معنی سے بدا جائز ہوا تو لازم آئیگا کہ انبیاء اور ائمہ علیہم السلام کی خبرون پر بالکل وثوق اور اعتماد نہ رہے اس لیے کہ اونکی ہر ایک خبر مین بدا کا احتمال ہوگا اور اس صورت مین انبیاء اور ائمہ کے مبعوث اور منصوب ہونے کی غرض جس سے لوگون کا ہدایت پانا مراد ہے تمام نہ ہوگی۔

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ انبیاء اور ائمہ علیہم السلام کی خبرون پر اوس وقت وثوق و اعتماد نہ رہیگا جبکہ ہم اونکی ہر ایک خبر مین بہر تقدیر بدا کا واقع ہونا تجویز کرین حالانکہ ایسا نہین ہے اس لیے کہ اونکی بعض خبرون مین بدا کا واقع ہونا محال ہے اور بعض خبرین جن مین بدا کا واقع ہونا جائز ہے اونکا ایسے امور پر مشتمل ہونا شرط ہے جو وثوق و اعتماد کو باقی رکھنے مین بالکل حرج نہ کر دیتے ہین۔

اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ حضرات معصومین کی خبرین کئی قسمون پر منقسم ہوتی ہین۔

پہلی قسم۔ وہ خبرین ہین جو گذشتہ سے متعلق ہون اس قسم مین بدا کا واقع ہونا غیر معقول ہے لہذا یہ قسم ضرور قابل اعتماد ہوگی۔

اور اس مقام پر کئی شبہے ہوتے ہین جنکا جواب دینا مناسب ہے۔

پہلا شبہہ۔ یہ ہے کہ حق تعالے کو قاتل کا مقتول کو ہلاک کرنا معلوم تھا اور جو چیز کہ خدا کو معلوم ہو اوسکا واقع ہونا ضروری ہے ورنہ خدا کے علم کا خلاف واقع ہونا یا جہل و نادانی کے ساتھہ بدل جانا لازم آیگا اور جس چیز کا واقع ہونا ضروری ہو بندہ اوسکے کرنے مین معذور ہے لہذا قاتل سے مواخذہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ حق تعالے کو قاتل کے ہاتھہ سے اوس مقتول کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔

دوسری قسم۔ وہ خبرین ہین جن کے ثبوت پر عقلی دلیلین قائم ہوچکی ہین جیسے حق تعالے کے صفات اور نبی یا امام کی عصمت اس قسم مین بھی بداکا واقع ہونا غیر معقول ہے لہذا یہ قسم بھی ضرور قابل اعتماد ہوگی۔

تیسری قسم۔ وہ خبرین ہین جن کے ثبوت پر نبوت یا امامت کا ثابت ہونا موقوف ہو ایسی خبرون مین بھی بدا کا واقع ہونا صحیح نہین ہے جس کی وجہ ظاہر ہے۔

چوتھی قسم۔ وہ خبرین ہین جو حضرات معصومین سے بطور حتم و جزم صادر ہوتی ہین جیسے قیامت کا آنا اور بہشت و دوزخ کا موجود ہونا۔ یہ قسم بھی قابل بدا نہین ہوسکتی۔

پانچوین قسم۔ وہ خبرین ہین جو آیندہ سے متعلق ہون لیکن بطور حتم و جزم سرزد نہ ہوئی ہون پس فقط اس قسم کی خبرون مین بدا کا احتمال ہوتا ہے لیکن ایسی خبرون مین تغیر مخبر عنہ کے اسباب بھی مذکور ہوتے ہین جو ان حضرات کے راست گو اور معذور ہونے پر دلالت کرتے ہین جن کی خدا کے بعد ان حضرات کی طرف بدگمانی کرنے کا موقع نہین رہ سکتا بلکہ اون کے راست گو ہونے کا عقیدہ بڑہ جاتا ہے۔

اس مقام پر توضیح مطلب کے لیے دو امرون کا بیان کرنا مناسب ہے۔

پہلا امر۔ حضرت یونس ع کا اپنی قوم سے نزول عذاب کو بیان کرنا اور اوس مین بسبب تغیر کا ظاہر ہوجانا۔ حق تعالے نے حضرت یونس ع کو شہر نینوا کی طرف مبعوث فرمایا تھا وہان کے باشندون نے آپ کی تکذیب کی اور اوسی پر مصر ہوے۔ حضرت نے خبر دی کہ تین روز کے عرصہ مین عذاب نازل ہوگا۔ جبکہ وقت عذاب قریب پہونچا تو آسمان پر سیاہ ابر اور غلیظ دہوان نمودار ہوا اور اوس نے اوترنا شروع کیا یہانتک کہ شہر کے راستے تاریک ہوگئے۔ پس اہل شہر نے توبہ کی اور حضرت یونس ع کی تلاش مین نکلے جبکہ حضرت کو نہ پایا تو یقین کیا کہ یہ وہی عذاب ہے جسکی حضرت نے خبر دی تھی پس اونہون نے بالون کے کپڑے پہن لیے اور اپنی عورتون اور جانورون کو جنگل کی طرف لے گئے اور بچون کو اونکی ماؤن سے جدا کردیا اور باواز بلند گریہ کرنا شروع کیا اور اپنے گناہون سے توبہ کی اور ایمان لاے۔ پس حق تعالے نے عذاب کو اون سے برطرف کردیا اس قصہ مین اہل شہر کی توبہ کرنے اور ایمان لانے کی وجہ سے عذاب کا برطرف ہوجانا مذکور ہے جس سے معلوم ہوا کہ حضرت یونس ع کی خبر مشروط تھی اگر وہ توبہ نہ کرتے تو عذاب سے ضرور ہلاک ہوجاتے جسکے آثار محسوس ہوچکے تھے۔

ہلاک ہونا معلوم تھا لکن حق تعالے کا علم اوس (قاتل) کے فعل مین اثر نہین کر سکتا جسکی اس رسالہ مین کئی جگہ پر مفصل شرح ہو چکی ہے۔

دوسرا شبہہ۔ یہ کہ حق تعالے نے باوجود قدرت کے قاتل کو اوسکے فعل سے باز نہین رکھا اور جس فعل سے کہ حق تعالے باز نہ رکھے اوسپر راضی ہوتا ہے اور جس فعل پر کہ خدا راضی ہو اوس کے اختیار کرنے مین بندہ سے مواخذہ کرنا صحیح نہین ہے۔ پس قاتل سے مواخذہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ بندہ کا فاعل مختار ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اپنے فعل کا وہ خود ذمہ دار ہوگا اور اوس سے مواخذہ کرنا صحیح ہوگا اور چونکہ خدا نے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے لہٰذا خدا کا اوسپر راضی ہونا محال ہوگا ورنہ خدا کا معصیت پر راضی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ قاتل کا باز رکھنا اوس (قاتل) کے ساتھ لطف ہے جسکا وہ مستحق نہین ہے لہٰذا خدا پر اوسکا باز رکھنا لازم نہ ہوگا۔ **اسکے علاوہ** ممکن ہے کہ باز نہ رکھنے مین مقتول کے صبر و تحمل کا امتحان مقصود ہو اور باز رکھنا اوسکے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ پس جبکہ تغیر مخبر عنہ کی وجہ بھی جو اسی قصہ مین مذکور ہے تو حضرت یونس ع کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کیونکر ہو سکتی ہے بلکہ عذاب کا موقوف ہونا اونکے صادق اللہجہ اور راست گو ہونے کی روشن دلیل ہے پس کوئی وجہ نہین ہے کہ حضرت کی خبر پر اعتماد نہ ہے۔

دوسرا امر۔ حضرت عیسے ع کا ایک عروس کے مرجانے کی خبر کو بیان کرنا اور سبب تغیر کا ظاہر ہو جانا۔ حضرت عیسے ع نے ایک گروہ سے جو عروس کو خانۂ شوہر پر لیے جاتے تھے بیان کیا کہ آج اسکو خوشی کے ساتھ لیے جاتے ہین اور کل کو اوسی پر گریہ کرینگے۔ کسی نے اسکی وجہ دریافت کی آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ عروس شب کو مرجائیگی لکن صبح کو وہ عروس زندہ اوٹھی حضرت عیسے ع اس خبر کو سنکر خانۂ عروس پر تشریف لائے دریافت کرنے سے معلوم ہوا کہ اوسی شب کو تصدق کیا تھا جسکی وجہ سے حق تعالے نے اوسکو بلا کے پہونچنے سے محفوظ رکھا بعد ازان حضرت نے اوسکو کھڑے ہونیکا حکم دیا جب کھڑی ہوئی تو اوسکے کپڑون مین سے ایک مار سیاہ برآمد ہوا حضرت نے ارشاد فرمایا کہ صدقہ کی وجہ سے یہ بلا دور ہوئی۔ اس قصہ مین بھی حضرت عیسے ع نے عروس کے مرجانے کی خبر دی تھی جو در اصل مشروط تھی اگر وہ صدقہ نہ دیتی تو ضرور مرجاتی جس کا سبب بھی مذکور ہے۔ پس جب کہ تغیر مخبر عنہ کی وجہ بھی خود اسی قصہ مین مذکور ہے تو حضرت عیسے ع کی طرف بدگمانی کیونکر ہو سکتی ہے۔ بلکہ مار سیاہ کا برآمد ہونا آپ کے راست گو اور صادق اللہجہ ہونے کی روشن دلیل ہوئی۔ اور کتاب **التوحید** مین مسئلہ بدا کی پوری تفصیل اور شرح بیان کی گئی ہے۔ اس مقام پر اسقدر بیان بھی کافی ہے۔ جو تفصیل سے دیکھنا چاہے کتاب **التوحید** کی طرف رجوع کرے ۱۲

منافی ہے لہذا باز رکھنا درست نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ باز نہ رکھنے مین کسی قسم کی پوشیدہ مصلحت موجود ہو جس کو ہماری ناقص عقلین دریافت نہ کر سکتی ہون۔

تیسرا شبہہ۔ ممکن ہے کہ اگر وہ (قاتل) اوس (مقتول) کو ہلاک نہ کرتا تو وہ (مقتول) وقت معین پر کسی دوسرے سبب سے ہلاک ہو جاتا اس صورت مین بھی قاتل سے مواخذہ کرنیکی کوئی وجہ نہوگی

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ وقت معین پر اوس (مقتول) کا کسی دوسرے سبب سے ہلاک ہو جانا محض تقدیری اور فرضی امر ہے لیکن جو کچھ کہ واقع ہوا ہے وہ قاتل کا جرم ہے جسکا فاعل مختار ہونا مفروض ہے اور وہ (جرم) اوسکی خواہش اور ارادہ کے موافق سرزد ہوا ہے اور بندہ سے اوسی جرم کی سزا متعلق ہوتی ہے جو اوسکے ارادہ اور خواہش کے مطابق سرزد ہو پس قاتل سے موخذہ کرنا بہرحال درست ہوگا۔

اور اس مقام پر دو امرون کا ذکر نامناسب ہے۔

پہلا امر۔ بعض لوگون نے خیال کیا ہے کہ کسی انسان یا حیوان کے لیے اجل کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور اونکا یہ کلام نہایت مجمل ہے پس اگر وقت اجل کے مقرر نہونے سے اونکی یہ مراد ہے کہ خداوند عالم نے ہر ایک بندہ کے لیے محض اپنی حکمت سے اجل کا وقت مقرر نہین فرمایا بلکہ بعض بندون کی اجل کے مقرر ہونے مین بندہ کے فعل کو بھی دخل ہوتا ہے تو اونکا یہ قول ایک حد تک صحیح ہے اس لیے کہ ہم بیان کر چکے ہین کہ اجل کا سبب کبھی محض تقدیر ربانی ہوتی ہے اور کبھی بندہ کے فعل کو اوس مین مداخلت ہوتی ہے لیکن اس تقدیر پر یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ کسی انسان یا حیوان کے لیے اجل کا وقت مقرر نہیں ہے کیونکہ جس وقت معین پر کہ خداوند عالم کو اوسکی زندگانی کا باطل ہونا معلوم ہے اجل کا وقت مقرر وہی ہے اور اگر وقت اجل کے مقرر نہ ہونے سے اونکی یہ غرض ہے کہ خدا کے علم مین کسی انسان یا حیوان کے لیے اجل کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے تو اونکا یہ قول بالکل غلط ہے اس لیے کہ حق تعالے ہر ایک امر پر مطلع ہے اور اوسکے علم سے کوئی چیز باہر نہیں ہے لہذا اوسکو ہر ایک بندہ کے مرنے کا وقت معین بھی

ضرور معلوم ہوگا اور اجل کے وقت مقرر سے ہماری یہی مراد ہے۔

اس مقام پر یہ شبہہ ہوسکتا ہے کہ موت کی دو ہی قسمیں ہیں۔

ایک طبعی موت جو قوت غاذیہ کے ٹھہر جانے سے حاصل ہوتی ہے اور چونکہ اس قوت کی ذریعہ سے بدن پر اوسکے تحلیل شدہ اجزا کا بدل پہونچتا رہتا ہے جسکی وجہ سے بندہ زندہ رہتا ہے لہذا اوسکی معطل اور بیکار ہو جانے کی وجہ سے موت کا آجانا ضروری ہے۔

دوسری قسری موت جو کسی اتفاقی امر کے حادث ہو جانے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ڈوب جانا۔ دب جانا۔ مدقوق ہو جانا مسلول ہو جانا۔ اور اون دونوں قسموں کے لیے کوئی ضابطہ نہیں ہے جسکی وجہ سے موت کا وقت مقرر ہو۔ اگرچہ انسان کی طبعی موت ایک سو بیس سال کی تجویز کی گئی ہے مگر کبھی اسمیں بھی کمی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے پس اس صورت مین موت کے لیے کسی خاص وقت کا معین کرنا کیونکر درست ہوگا۔

اور اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک کے وقت کا بندوں کو علم نہیں ہوتا لیکن بندوں کے علم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ درحقیقت بھی موت کے لیے کوئی وقت مقرر نہ ہو۔ پس چونکہ خداوند عالم کو ہر ایک قسم کا اصلی وقت معلوم ہے جسمیں کسی قسم کی کمی زیادتی یا تقدیم تاخیر نہیں ہوسکتی لہذا ہر ایک قسم کا وقت مقرر وہی ہوگا جسمیں خدا کے نزدیک بندہ کی زندگانی باطل ہوگی اور ہمارا اوسپر مطلع نہ ہونا اوسکے معین ہونے میں کسی قسم کی خرابی پیدا نہ کریگا۔

دوسرا امر۔ بعض لوگوں[۱] نے اجل کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ اجل وہ وقت ہے جسمیں خداوند عالم کسی بندہ کے ہلاک ہونے کا ارادہ کرتا ہے۔

---

[۱] ان لوگوں نے اپنے اس فرضی قاعدہ پر کہ عالم میں جو چیز پیدا ہوتی ہے اوسکو خدا ہی پیدا کرتا ہے۔ اجل کے یہ معنے اور بالکل انکے معنی اپنی طرف سے ایجاد کیے ہیں تاکہ بندہ کے ہر ایک گناہ کا مرتکب ہونا اور اوسکا ہر ایک گناہ کو پیدا کرنا ثابت ہو۔

اور اون کے یہ ایجاد کردہ معنی بالکل غلط ہیں اس لیے کہ خدا کی مقدس ذات سے کسی برے کام کا صادر ہونا محال ہے جس کا کئی جگہ تذکرہ ہوچکا ہے ۱۲

اور اونکا یہ بیان غلط ہے اس لیے کہ یہ معنی فقط اوسی اجل پر صادق آسکتے ہین جس کو کہ خود حق تعالے اپنی حکمت کے موافق مقدر کرتا ہے - اور یہ معنی اوس اجل پر صادق نہین آسکتے جو بندون کے کسی ایسے فعل سے حاصل ہوتی ہے جس سے خداوند عالم نے ممانعت فرمائی ہے جیسے کسی بندہ کا کسی نبی کو قتل کر ڈالنا - اگرچہ حق تعالے کو بندہ کے اس فعل کا علم ضرور ہوتا ہے اس لیے کہ خداوند عالم ایسے کام کا ارادہ نہین کرتا جس سے کہ وہ خود ممانعت کرتا ہے ورنہ معصیت اور کفر کا مراد خدا ہونا لازم آئیگا اور وہ محال ہے جسکی تفصیل گذر چکی ہے -

تیرہوان مسئلہ طینت کا بیان

طینت (سرشت) کے بارہ مین حضرات معصومین علیہم السلام سے بکثرت اخبار وارد ہوے ہین جنکے حقیقی معنون تک اکثر لوگون کے ذہن کی رسائی نہین ہوتی - اور ظاہر اخبار سے مومن اور کافر دونونکا اپنے افعال مین مجبور اور بے اختیار ہونا ثابت ہوتا ہے حالانکہ فرقہ ناجیہ امامیہ کے مذہب مین ہر ایک مکلف کا فاعل مختار ہونا لازم ہے - پس ممکن ہے کہ ان اخبار سے کوئی شخص ہر ایک مکلف کے مضطر اور مجبور ہونے پر استدلال کرے لہذا ضعفاء مومنین کی تسکین اور اطمینان کے لیے اون اخبار کا وارد کرنا جو حضرات معصومین علیہم السلام سے وارد ہوے ہین اور بر وجہ اجمال اون شبہات سے تعرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو اخبار طینت پر وارد ہوتے ہین -

اخبار طینت کا ذکر

حضرات معصومین علیہم السلام سے طینت کے متعلق بہت سے اخبار منقول ہوے ہین جن مین سے بعض اخبار کا اس مقام پر تذکرہ کیا جاتا ہے -

پہلی خبر - کتاب کافی مین بروایت علی بن ابراہیم حضرت امام زین العابدین علیہ السلام سے منقول ہے - حضرت علیہ السلام ارشاد فرماتے ہین کہ

ان اللہ عزوجل خلق النبیین یعنی حق تعالے نے انبیاء علیہم السلام کے قلوب (دلون یا روحون)

من طينة عليين قلوبهم وابدانهم وخلق قلوب المومنين من تلك الطينة وجعل خلق ابدان المومنين من دون ذلك وخلق الكفار من طينة سجين قلوبهم وابدانهم فخلط بين الطينتين فمن هذا يلد المومن الكافر ويلد الكافر المومن ومن ههنا يصيب المومن السيئة ومن ههنا يصيب الكافر الحسنة فقلوب المومنين تحن الى ما خلقوا منه وقلوب الكافرين تحن الى ما خلقوا منه

اور اونکے بدنون کو طینت علیین (بہشت کی مٹی) سے پیدا کیا ہے اور مومنین کے دلون کو بھی اسی طینت سے پیدا کیا ہے۔ اور اون (مومنین) کے بدنون کو ایسی طینت سے پیدا کیا ہے جو طینت مذکورہ کی نسبت پست مرتبہ رکھتی ہے۔ اور کافرون کے دلون اور بدنون کو طینت سجین (دوزخ کی زندان خانہ کی مٹی) سے پیدا کیا ہے بعد ازان دونون طینتونکو (حضرت آدمؑ کے بدن میں) باہم مخلوط کر دیا یہی وجہ ہے کہ مومن کے گھر کافر پیدا ہوتا ہے اور کافر کے یہان مومن۔ اور یہی وجہ ہے کہ مومن سے بدی صادر ہوتی ہے اور کافر سے نیکی۔ پس مومنین کے دل اوس چیز کی طرف مائل ہوتے ہین جس سے کہ وہ (مومنین) پیدا ہوے ہین۔ اور کافرون کے دل اوس چیز کی طرف مائل ہوتے ہین جس سے کہ وہ (کافر لوگ) مخلوق ہوے ہین۔

دوسری خبر۔ کتاب کافی مین جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

ان الله عزوجل خلق المومن من طينة الجنة وخلق الكافر من طينة النار وقال اذا اراد الله عزوجل بعبد خيرا طيب روحه وجسده فلا يسمع شيئا من الخير الا عرفه ولا يسمع شيئا من المنكر الا انكره۔

حق تعالے نے مومن کو جنت کی طینت سے پیدا کیا اور کافر کو جہنم کی طینت سے۔ اور (حضرت) ارشاد فرماتے ہین کہ خداوند عالم جب ارادہ کرتا ہے کہ کسی بندہ کا انجام بخیر ہو تو اوسکی روح اور بدن کو (اپنی توفیق سے) پاکیزہ کر دیتا ہے پس وہ (بندہ) جب کسی خوبی کی بات کو سنتا ہے تو اوس کا شناسا ہوتا اور اوسپر عمل کرتا ہے۔ اور جب کسی بدی کی بات کو سنتا ہے تو اسکو برا سمجھتا اور اوس سے پرہیز کرتا ہے۔

قال وسمعته يقول الطينات ثلث طينة الانبياء والمومن من تلك الطينة الا ان الانبياء من صفوتها هم الاصل ولهم فضلهم والمومنون الفرع من طين لازب كذلك لا يفرق الله عزوجل بينهم وبين شيعتهم وقال طينة الناصب من حمأ مسنون۔ واما المستضعفون فمن تراب لا يتحول مومن عن ايمانه ولا ناصب عن نصبه ولله المشية فيهم۔

راوی کہتا ہے کہ مین نے حضرت ؑ کو ارشاد فرماتے سنا کہ طینت کی تین قسمین ہین۔
پہلی قسم - طینت انبیا ؑ ہے اور مومن بھی اسی طینت سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ انبیاء اس (طینت) کے خالص اور پاکیزہ حصہ سے پیدا ہوتے ہین اور وہ (انبیاء) اصل ہین اور اپنی فضل و بزرگی مین (دوسری لوگون سے) ممتاز ہین۔ اور مومنین فرع ہین جو چسپیدہ پاک مادہ سے پیدا ہوے ہین اسی طرح خداوند عالم انبیا اور انکے شیعون (پیروی کرنیوالون) مین جدائی نہ کریگا
دوسری قسم - طینت نواصب (دشمنان انبیا و اہلبیت) ہے پس خداوند عالم انکو چسپیدہ سیاہ مادہ سے پیدا کرتا ہے جو بدبو دار ہوتا ہے
تیسری قسم - طینت مستضعفین ہے اور خداوند عالم نے انکو اوس خاک سے پیدا کیا ہے جو بالکل چسپیدہ نہ تھی۔ کوئی حقیقی مومن اپنے ایمان سے منتقل نہین ہو سکتا اور کوئی ناصبی (دشمن انبیا و اہلبیت) اپنی دشمنی سے منتقل نہین ہو سکتا۔ اور حق تعالی کی مشیت انکے باب مین نافذ ہوگی

تیسری خبر - کتاب کافی مین بروایت صالح بن سہل جناب امام جعفر صادق ؑ سے منقول ہے۔ راوی کہتا ہے کہ مین نے حضرت ؑ کی خدمت مبارک مین عرض کیا کہ

جعلت فداك من اى شئ خلق الله عزوجل طينة المومن

ہم آپ پر فدا ہون (ارشاد ہو کہ) خداوند عالم نے مومن کو کس چیز سے پیدا کیا ہے۔

پس حضرت ؑ نے ارشاد فرمایا کہ

من طينة الانبياء فلن تنجس ابدا۔

طینت انبیا ؑ سے پیدا کیا ہے۔ پس اوسکی طینت کبھی (نجاست کفر کے ساتھ) نجس نہ ہوگی۔

چوتھی خبر - کتاب کافی مین بروایت ابو حمزہ ثمالی حضرت امام محمد باقر ؑ سے منقول ہے - وہ (ابو حمزہ ثمالی) کہتے ہین کہ مین نے حضرت کو ارشاد فرماتے ہوے سُنا کہ

ان اللہ عز وجل خلقنا من اعلیٰ علیین وخلق قلوب شیعتنا مما خلقنا وخلق ابدانهم من دون ذلك وقلوبهم تهوی الینا لانها خلقت مما خلقنا ثم تلا هذه الآیة كلا ان كتاب الابرار لفی علیین وما ادراك ما علیون كتاب مرقوم یشهده المقربون -

خداوند عالم نے ہمکو اعلےٰ علیین سے پیدا کیا ہے اور ہمارے شیعون کے دلون کو بھی اسی طینت سے پیدا کیا ہے جس سے کہ ہمکو پیدا کیا - اور اون (شیعون) کے بدنون کو اس طینت سے پیدا کیا ہے جو ہماری طینت سے پست مرتبہ رکھتی ہے اور اون کے دل ہماری طرف مائل رہتے ہین اسلیے کہ وہ ہماری طینت سے پیدا ہوے ہین - بعد ازان حضرت ؑ نے آیہ شریفہ کلا ان کتاب الابرار الخ[۵۱] کی تلاوت فرمائی اور (ارشاد فرمایا کہ)

وخلق عدونا من سجین وخلق قلوب شیعتهم مما خلقهم منه وابدانهم من دون ذلك فقلوبهم تهوی الیهم لانها خلقت مما خلقوا منه ثم تلا هذه الآیة كلا ان كتاب الفجار لفی سجین وما ادراك ما سجین كتاب مرقوم ویل یومئذ للمكذبین -

ہمارے دشمنون کو سجین (دوزخ کی مٹی) سے پیدا کیا اور اونکے دوستون کے دلون کو بھی اسی مادہ سے پیدا کیا ہے جس سے کہ وہ پیدا کیے گئے ہین اور اون (دشمنون کے دوستون) کے بدنون کو ایسے مادہ سے پیدا کیا ہے جو مادہ مذکورہ سے پست ہے - پس اونکے دل اونکی طرف مائل رہتے ہین اس لیے کہ وہ انکے مادہ سے پیدا ہوے ہین - اسکے بعد حضرت ؑ نے آیہ شریفہ کلا ان کتاب الفجار الخ[۵۲] کی تلاوت فرمائی -

---

[۵۱] اس آیہ شریفہ کا حاصل ترجمہ یہ ہے - ہرگز نہین بیشک نیکون کے اعمال علیین مین ہون گے - اور تم کو کیا معلوم کہ علیین کیا چیز ہے - وہ ایک لکھی ہوئی کتاب ہے جسکے پاس مقرب بندے (فرشتے) حاضر ہوتے ہین ۱۲

[۵۲] اس آیہ شریفہ کا حاصل ترجمہ یہ ہے - ہرگز نہین بدکارون کا نامہ اعمال سجین مین ہوگا - اور تم کو کیا معلوم کہ سجین کیا چیز ہے - وہ ایک لکھی ہوئی کتاب ہے (جس مین اون کی بدکاریان مرقوم ہین) اوس دن اون لوگون کے لیے ویل ہے جو (قیامت کے دن کی) تکذیب کرتے ہین ۱۲

پانچوین خبر- کتاب کافی مین بروایت عثمان بن یوسف عبداللہ بن کیسان سے نقل کیا ہے کہ وہ (عثمان بن یوسف) کہتے ہین مجھکو عبداللہ بن کیسان نے حضرت امام جعفر صادق سے خبر دی کہ مین نے حضرت کی خدمتِ مبارک مین عرض کیا کہ

جعلت فداك انا مولاك عبد الله بن كيسان

مین آپ پر فدا ہون مین آپکا غلام عبداللہ بن کیسان ہون

حضرت ع نے ارشاد فرمایا کہ

اما النسب فاعرفه واما انت فلست اعرفك - - -

مین نسب کو تو پہچانتا ہون لیکن مین تمکو نہین پہچانتا (تمہارے شیعہ مذہب ہونے کو نہین جانتا)

عبداللہ بن کیسان کہتے ہین کہ مین نے حضرت علیہ السلام کی خدمتِ مبارک مین عرض کیا کہ

انى ولدت بالجبل ونشأت فى ارض فارس وانى اخالط الناس فى التجارات وغير ذلك فاخالط الرجل فارى له حسن السمت وحسن الخلق وكثرة امانة ثم افتشه فاتبينه عن عداوتكم واخالط الرجل فارى منه سوء الخلق وقلة امانة ثم افتشه فاتبينه عن ولايتكم فكيف يكون ذلك -

مین فلان پہاڑ مین پیدا ہوا اور زمین فارس مین بڑا ہوا ہون اور مین لوگون سے اپنی تجارت وغیرہ کے معاملات مین اختلاط (میل جول) رکھتا ہون - پس بسا اوقات کسی شخص سے اختلاط کرتا ہون اور اوسکو خوش وضع اور خوش روش اور خوش خلق پاتا ہون اور اوس سے امانت کے آثار مشاہدہ کرتا ہون - بعد ازان جب اوسکے حالات کی جستجو کرتا ہون تو اوسکو آپکا دشمن پاتا ہون اور بسا اوقات کسی شخص سے اختلاط (میل جول) کرتا ہون اور اوس سے بدخلقی اور قلت امانت اور تندخوئی کا مشاہدہ کرتا ہون اور جب اوسکے حالات کی جستجو کرتا ہون تو اوسکو آپکا دوست پاتا ہون پس اسکی کیا وجہ ہے -

عبداللہ بن کیسان کا بیان ہے کہ اس کے جواب مین حضرت نے ارشاد فرمایا کہ

اما علمت يا ابن كيسان ان الله عز وجل اخذ طينة من الجنة وطينة من النار فخلطهما جميعا

اے پسر کیسان آیا تم کو معلوم نہین ہے کہ خداوند عالم نے طینت جنت اور طینت دوزخ کو لیا اور اون دونون کو باہم ملا دیا - بعد ازان بہشت کی طینت کو

ثم نزع هذه من هذه وهذه
من هذه فما رأيت في اولئك
من الامانة وحسن الخلق
وحسن السمت فمما مسهم
من طينة الجنة وهم يعودون
الى ما خلقوا منه وما رأيت
من هولاء من قلة الامانة وسوء
الخلق والزعارة فمما مسهم
من طينة النار وهم يعودون
الى ما خلقوا منه

دوزخ کی طینت سے خارج کیا اور دوزخ کی طینت کو بہشت کی طینت سے خارج کیا - پس ہمارے دشمنون سے جو امانت اور خوش خلقی اور نیک کرداری کے آثار مشاہدہ کرتے ہو اوسکا سبب یہی طینت جنت ہے جو اونکی طینت سے مس ہوئی ہے اور وہ اپنی اوس اصل (طینت جہنم) کی طرف رجوع کرین گے جس سے کہ وہ پیدا کیے گئے ہین - اور ہمارے دوستون سے جو قلت امانت اور بدخلقی اور تندخوئی کی آثار مشاہدہ کرتے ہو اوسکا سبب یہی طینت دوزخ ہے جو اونکی طینت سے مس ہوئی ہے اور وہ اپنی اوس اصل (طینت جنت) کی طرف رجوع کرینگے جس سے کہ وہ پیدا کیے گئے ہین -

چھٹی خبر - کتاب کافی مین جناب امام جعفر صادق ع سے منقول ہے حضرت ارشاد فرماتے ہین کہ

ان الله عز وجل لما اراد ان
يخلق ادم ع بعث جبرئيل ع
في اول ساعة من يوم الجمعة
فقبض بيمينه قبضة بلغت قبضة
من السماء السابعة الى السماء
الدنيا واخذ من كل سماء تربة
وقبض قبضة اخرى من الارض
السابعة العليا الى الارض السابعة
القصوى فامر الله عز وجل كلمته
فامسك القبضة الاولى بيمينه

جب خداوند عالم نے حضرت آدم ع کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا تو جبرئیل امین کو روز جمعہ کی پہلی ساعت مین (مٹی اوٹھانے کو بھیجا) اونہون نے اپنے داہنے ہاتھ سے ایک قبضہ (مٹھی) بھر لیا جو ساتوین آسمان سے دنیا کے آسمان تک پہونچا اور ہر ایک آسمان سے کسی قدر خاک اوٹھالی - پھر ایک دوسرا قبضہ بھرا جو زمین کی بالائی طبقہ سے گذرتا ہوا ساتوین زمین تک پہونچا - بعد ازان حق تعالے نے اپنے کلمہ (حضرت جبرئیل ع) کو حکم دیا کہ وہ پہلے مشت خاک کو داہنے ہاتھ مین رو کے رہین -

والقبضة الاخرى بشماله ففلق الطين فلقتين فذرأ من الارض ذروا ومن السموات ذروا فقال للذي بيمينه منك الرسل والانبياء والاوصياء والصديقون والمومنون والسعداء ومن اريد كرامته فوجب لهم ما قال كما قال۔ وقال للذي بشماله منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن اريد هوانه وشقوته فوجب لهم ما قال كما قال۔ ثم ان الطينتين خلطتا جميعاً وذلك قول الله عز وجل ان الله فالق الحب والنوى۔ فالحب طينة المومنين التي القى الله عليها محبته والنوى طينة الكافرين الذين نأوا عن كل خير وانما سمي النوى من اجل انه نأى عن كل خير وتباعد عنه وقال الله عز وجل يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي

اور دوسری مشتِ خاک کو بائین ہاتھہ مین پس حق تعالٰی نے اوس مشتِ خاک کے جو حضرت جبرئیل کے ہاتھہ مین تھی دو حصہ کر دیے۔ پس زمین کی خاک کے بعض حصون کو جو حضرت جبرئیل کے بائین ہاتھہ مین تھے اور آسمان کی خاک کے بعض حصونکو جو حضرت جبرئیل کے داہنے ہاتھہ مین تھی پراگندہ کر دیا بعد ازان حق تعالٰی نے داہنی ہاتھہ کی تربت سے ارشاد فرمایا کہ تجھسے رسولون اور انبیاء اور اوصیاء اور صدیقین اور مومنین اور نیک بندون اور اون لوگون کو پیدا کرونگا جنکا احترام کرنا مقصود ہے پس اون لوگون کے بارہ مین خداوند عالم کا قول لازم ہو گیا اور (مذکورۂ بالا خاک سے اقسام مذکور پیدا ہوے) بعد ازان خداوند عالم نے بائین ہاتھہ کی خاک سے ارشاد فرمایا کہ تجھسے سرکشون اور مشرکون اور کافرون اور مرتدون اور اون لوگون کو پیدا کرونگا جنکا ذلیل و خوار کرنا مقصود ہے پس ان لوگون کے بارہ مین بھی خداوند عالم کا قول لازم ہو گیا (اور مذکورۂ بالا خاک سے اقسام مذکورہ پیدا ہوے) بعد ازان دونون طینتین باہم ملا دیگئین اور اسی مضمون کو خداوند عالم نے اپنے قول "حق تعالٰی دانہ اور گٹھلی کا شگافتہ کرنیوالا ہے" مین بیان فرمایا ہے۔ پس حب سے طینت مومنین مراد ہے جسپر خداوند عالم نے اپنی محبت کو ڈالدیا اور نوی سے طینت کافرین مراد ہے جو ہر خیر و خوبی سے دور ہے اور نوی کو نوی اسی لیے کہتے ہین کہ وہ ہر خیر سے بعید واقع ہوا ہے اور حق تعالٰے نے ارشاد فرمایا ہے "وہ زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے نکالتا ہے"۔

فالحی المومن الذی یخرج طینته من
طینة الکافر والمیت الذی یخرج من
الحی هو الکافر الذی یخرج طینته من
طینة المومن فالحی المومن والمیت
الکافر وذلك قوله عزوجل
اومن کان میتا فاحییناه
فکان موته اختلاط طینته مع طینة
الکافر وکان حیوته حین فرق الله
عزوجل بینهما بکلمته کذلك یخرج
الله عزوجل المومن فی المیلاد من
الظلمة بعد دخوله فیها الی النور
ویخرج الکافر من النور الی الظلمة
بعد دخوله الی النور وذلك قوله
عزوجل لینذر من کان حیا
ویحق القول علی الکافرین۔

پس زندہ سے وہ مومن مراد ہے جسکی طینت کو طینت کافر سے
نکالتا ہے اور میت سے وہ کافر مراد ہے جسکی طینت کو طینت
مومن سے نکالتا ہے۔ پس زندہ سے مراد مومن ہے اور مردہ سے
کافر۔ اور یہی مراد ہے خدا کے اس قول سے کہ
"آیا جو شخص کہ مردہ تھا پس اوسکو ہم نے زندہ کیا"
پس مومن کی موت یہی تھی کہ طینت کافر کے ساتھ اوسکی
طینت مخلوط تھی۔ اور اوس (مومن) کی زندگی اسوقت
ہوئی جبکہ خداوند عالم نے اون دونون مین اپنے کلمہ
(حضرت جبرئیل) کے ذریعہ سے جدائی واقع کر دی۔ اسیطرح
خدا مومن کو تاریکی سے نور کی طرف خارج کرتا ہے بعد اسکے
کہ وہ (مومن) اس تاریکی مین داخل ہوتا ہے۔
اور کافر کو نور سے تاریکی کی طرف خارج کرتا ہے۔
بعد اس کے کہ وہ (کافر) نور مین داخل ہوتا ہے۔
اور یہی مراد ہے قول واجب تعالے
لینذر من کان حیا الخ سے۔

ساتوین خبر۔ کتاب کافی مین بروایت صالح بن سہل جناب امام جعفر صادق ؑ سے منقول ہے
وہ (صالح بن سہل) کہتے ہین کہ مین نے حضرت کی خدمت مبارک مین عرض کیا کہ
المومنون من طینة الانبیاء { آیا مومنین طینت انبیاء سے پیدا ہوے ہین۔
حضرت ؑ نے ارشاد فرمایا کہ نعم (ہان)۔

اخبار طینت پر بعض شبہات کا ذکر اور اون کا دفعیہ

بعض لوگون نے اخبار طینت پر کچھ شبہات کیے ہین اون مین سے بعض ایسے شبہون کا

ذکر اور دفعیہ کیا جاتا ہے جو اون کے نزدیک زیادہ قوی ہین -

پہلا شبہہ - حق تعالے کا انبیاء اور مومنین کے قلوب (دلون) کو طینت علیین سے پیدا کرنا اور کافرون کے قلوب کو طینت سجین سے پیدا کرنا بے وجہ ہے اور ترجیح بلا مرجح کو مستلزم ہے اس لیے کہ جبتک مومنون کا موجود ہونا اور ان سے ایمان کا صادر ہونا اور کافرون کا موجود ہونا اور ان سے کفر کا صادر ہونا فرض نہ کیا جائیگا اسوقت تک ان دونون کا حال مساوی ہوگا پس باوجود مساوات کے ایک کے قلب (دل) کا طینت علیین سے پیدا کرنا اور دوسرے کے قلب کا طینت سجین سے پیدا کرنا بیوجہ ہوگا اور ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جس کا حکیم مطلق سے صادر ہونا فرقہ عدلیہ کے نزدیک عموماً اور امامیہ کے نزدیک خصوصاً محال ہے

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ حکیم مطلق کو اپنے ذاتی کمال اور ازلی علم سے مومن کا اپنی خواہش اور ارادہ کے موافق ایمان کو اختیار کرنا اور کافر کا اپنے ارادہ اور خواہش سے کفر کو اختیار کرنا معلوم تھا اس صورت مین مومن کے لیے کافر پر ترجیح حاصل ہوگی اور اس (مومن) کا طینت علیین سے اور کافر کا طینت سجین سے پیدا کرنا صحیح ہوگا اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئیگی -
اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح اوسی وقت لازم آسکتی تھی جبکہ خود مومن اور کافر کے اختیاری افعال کا موجب ترجیح ہونا فرض نہ کیا جاتا حالانکہ ایسا نہین ہے - البتہ اس تقدیر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت مین کافرون کے پیدا ہونے سے پیدا نہ ہونا انکے لیے بہتر تھا پس باوجود اس کے پیدا کرنے مین انپر ظلم لازم آئیگا جس کا حکیم مطلق سے سرزد ہونا فرقہ عدلیہ کے نزدیک باطل ہے لیکن اس اشکال کا دفعیہ اسطرح ہو سکتا ہے کہ انکا پیدا نہ کرنا اون کے حق مین اسی وقت بہتر ہوگا جبکہ پیدا ہونے کے بعد وہ کفر و معصیت کے اختیار کرنے پر مجبور کر دیے جائین لیکن جبکہ انکا کفر و معصیت کے صادر کرنے نہ کرنے مین صاحب اختیار و قدرت ہونا فرض کیا جاے تو انکا پیدا کرنا بہرحال خیر و صواب ہوگا - اور انکو امور خیر کا اختیار کرنا اور امور شر کا ترک کرنا ممکن ہوگا - اس صورت مین انکا معصیت و کفر کو اختیار کرنا اونکے پیدا ہونے کا نتیجہ نہ ہوگا بلکہ

وہ خود انکی قدرت و اختیار کا نتیجہ ہوگا اور وہ اپنے لیے خود ہی ظالم قرار پائین گے اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مخصوص طینت کے اختیار کرنے مین حکیم مطلق کا ذاتی علم کافی ہوگا اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئیگی جس کی وجہ مذکور ہو چکی۔

دوسرا شبہہ۔ مذکورہ بالا اخبار سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالےٰ نے بعد اسکے کہ مومن و کافر کو دونون کی طینت سے پیدا کیا اور دونون (طینتون) کو باہم مخلوط کر دیا حالانکہ پیدا کر دینے کے بعد ان دونون کا مخلوط کر دینا بیمعنی ہے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اخبارِ مذکورہ مین پیدا کرنے کا مقدر کرنے مین استعمال ہوا ہے جس سے حکیم مطلق کا وہ ازلی علم مراد ہے جو معلوم کے مطابق ہوتا ہے اور جسکی تعبیر خلق تقدیری کے ساتھہ کی جاتی ہے اس صورت مین پیدا کرنے کے بعد دونون طینتون کا باہم مخلوط کر دینا بدون اشکال صحیح ہوگا۔ اور لفظ خلق کا اس معنی مین باعتبارِ لغت مستعمل ہونا قابلِ انکار نہین ہے جیسے زبانِ عرب کے لغت کی کتابون کی طرف رجوع کرنے سے اطلاع ہو سکتی ہے ہان اگر اخبارِ مذکورہ مین پیدا کرنے سے انکا خارج مین موجود کر دینا مراد لیا جاے جسکی خلقِ تکوینی کے ساتھہ تعبیر کیجاتی ہے تو اشکالِ مذکور صحیح ہوتا ہے۔ لیکن وہ مراد نہین ہے۔

تیسرا شبہہ۔ جبکہ مومن سے گناہ کے صادر ہونے کا سبب یہ قرار دیا جاے کہ اسکی طینت مین کافر کی طینت ملا دی گئی ہے تو اوسکا گناہ کے صادر ہونے مین بیقصور ہونا لازمی ہوگا اس صورت مین اوسپر عذاب کا ہونا خلافِ عدالت ہوگا حالانکہ ہمارے مذہب مین خداوندِ عالم کا عادل و حکیم ہونا مسلم ہے۔ اسی طرح جب کہ کافر سے کفر کے صادر ہونے کا سبب یہ قرار دیا جاے کہ اوسکی طینتِ سجین سے پیدائش ہوئی ہے تو اسکا کفر کے صادر ہونے مین بیقصور ہونا لازم ہوگا اور اسکا دائمی عذاب مین مبتلا کرنا خلافِ عدالت ہوگا۔ اسی طرح جبکہ مومن اور کافر سے نیکیون کے صادر ہونے کا سبب طینتِ مومن قرار دی جاے تو اون (نیکیون) کے صادر ہونے مین کسی کو بھی مدح کا استحقاق نہ ہوگا حالانکہ نیکیون کے صادر ہونے مین اونکا مستحق مدح ہونا قابلِ انکار نہین ہے

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ مومن و کافر کا گناہ کے صادر ہونے مین بقصور ہونا اور نیکیون کے صادر ہونے مین مستحق مدح نہ ہونا اسی وقت لازم آیگا جبکہ گناہ اور نیکیون کے صادر ہونے مین طینت کا مستقل اور علت تامہ ہونا فرض کیا جاے لکن جبکہ طینت کا ان دونون کے صادر ہونے مین غیر مستقل اور علت ناقصہ ہونا فرض کیا جاے تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اور مذکورۂ بالا اخبار مین طینت کے سبب ہونے سے یہی (غیر مستقل اور علت ناقص ہونا) مراد ہے۔

چوتھا شبہہ۔ مومن اور کافر کی طینتون کا باہم مخلوط کرنا (ملا دینا) بظاہر عبث اور بیفائدہ معلوم ہوتا ہے حالانکہ فرقۂ امامیہ کے مذہب مین کسی عبث اور بیفائدہ کام کا حکیم مطلق سے صادر ہونا محال ہے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ طینتون کے باہم مخلوط کر دینے مین ایسی مصلحتون کا موجود ہونا بھی ممکن ہے جنکے بعد وہ (مخلوط کر دینا) عبث اور بیفائدہ نہ ہے۔ اگرچہ واقعی مصلحتون کی تفصیل تک ہماری ناقص عقلون کی رسائی نہ ہو۔ حالانکہ دونون طینتون کے باہم مخلوط کر دینے مین ہماری ناقص عقلین بھی بہت سی مصلحتون تک پہونچ سکتی ہین۔

اس مقام پر بطور احتمال بعض مصلحتون کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

(۱) ممکن ہے کہ ان دونون کے باہم مخلوط کر دینے مین ظلم کے بیجا توہم کا دفع کرنا مقصود ہو۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ اگر نیک بندون کی پیدائش کے لیے محض پاک طینت اختیار کی جاتی اور بدون کی پیدائش کے لیے محض ناپاک طینت اختیار کی جاتی تو ممکن تھا کہ ناقص العقل لوگون کے نزدیک نیک بندون کے ثواب دینے اور بد لوگون کے عذاب کرنے مین ظلم کے لازم ہونے کا بیجا توہم ہوتا اور سمجھا جاتا کہ مومن کی بھلائیون کا سبب اور کافر کی برائیون کا سبب محض ان دونون کی طینت ہے اور یہ کہ ان کے صادر ہونے مین انکے افعال اختیاریہ کو کوئی دخل نہین ہے مگر جبکہ ان دونون کی طینتون کا باہم مخلوط ہونا فرض کیا گیا تو ظلم کے لازم آنے کا خیال باطل ہو جاتا ہے۔

(۲) ممکن ہے کہ ان دونون کے مخلوط کر دینے مین بندون کا امتحان کرنا اور فرمانبردار بندون کی

فضیلت کا نافرمان بندون پر ظاہر کرنا مقصود ہو۔ اس لیے کہ جب مومن اور کافر دونون کی خلقت مین دونون طینتون کا موجود ہونا فرض کیا گیا اور باوجود اس کے مومن نے ایمان کو اور کافر نے کفر کو اختیار کیا تو کافرون پر مومنون کے لیے فضیلت کا حاصل ہونا بدیہی طور سے ظاہر ہو گیا اور اگر دونون طینتون کا باہم مخلوط ہونا فرض نہ کیا جاتا تو کافرون پر مومنون کی فضیلت بدیہی طور پر ظاہر نہ ہوتی بلکہ توہم ہو سکتا تھا کہ مومن کے ایمان کا سبب اور کافر کے کفر کا سبب ہر ایک طینت ہو لکن ظاہر یہ ہے کہ اس تقدیر پر مومن اور کافر کی پیدائش مین دونون طینتون کے مخلوط ہونے کا مختلف طریقہ فرض کیا جائیگا پس مومن کی پیدائش مین علیین کی طینت بمنزلہ اجزاء اصلیہ[۵۱] قرار دیجائیگی جو اسکو ایمان کی طرف مائل کریگی۔ اور سجین کی طینت بمنزلہ اجزاء زائدہ[۵۲] قرار دیجائیگی جو اسکو بدی کی طرف مائل کریگی اور کافر کی پیدائش مین سجین کی طینت بمنزلہ اجزاء اصلیہ قرار دیجائیگی جو اوسکو کفر کی طرف مائل کریگی۔ اور علیین کی طینت بمنزلہ اجزاء زائدہ قرار دیجائیگی جو جو اسکو نیکی کی طرف مائل کریگی اور فاعل مختار ہونے مین مومن اور کافر دونون مساوی ہونگے اور مومن کے لیے طینت علیین کا اختیار کرنا داخل لطف[۵۳] ہوگا۔ اور کافر کے لیے سجین کا اختیار کرنا داخل خذلان[۵۴] ہوگا اور از بسکہ لطف و خذلان مین مکلف کا فاعل مختار ہونا لازم ہے اس لیے طینت کے مختلف ہونے مین کسی قسم کی قباحت لازم نہ آئیگی۔

(۳۳) ممکن ہے کہ دونون طینتون کے مخلوط کرنے مین یہ مصلحت ہو کہ حق تعالے کو مومن سے بعض برائیون کا صادر ہونا اور کافر سے بعض بھلائیون کا صادر ہونا معلوم تھا لہذا ان دونون کے

س۵۱ اجزاء اصلیہ سے طینت کے وہ اجزاء مراد ہین جنپر انسان کی بنا قائم ہوئی ہے ۱۲

س۵۲ اجزاء زائدہ سے طینت کے وہ اجزاء مراد ہین جو بدلتے رہتے ہین اور اونپر انسان کی بنا قائم نہین ہوتی ۱۲

س۵۳ لطف سے کار خیر کے لیے ایسے اسباب کا بہم پہونچانا مراد ہے جنکے بعد اوسکا بجالانا آسان ہو اور مکلف انکی وجہ سے فعل کے بجالانے یا ترک کرنے مین مجبور نہ ہو جاے ۱۲

س۵۴ خذلان سے کار بد کے لیے ایسے اسباب کا بہم پہونچانا مراد ہے جنکے بعد اس کا بجالانا سہل ہو جاے لکن مکلف ان کی وجہ سے مجبور نہ ہو جاے ۱۲

واقعی اور اختیاری افعال کی مناسبت سے ہر ایک کی پیدائش مین دونون طینتین باہم مخلوط کردی گئین۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو نیکی کا طینت سجین کی طرف منسوب ہونا اور بدی کا طینت علیین کی طرف منسوب ہونا لازم آتا جسکا غیر معقول ہونا واضح ہے۔

پانچوان شبہہ ۔ مومن وکافر کے معدوم ہونے کی حالت مین کسی قسم کا امتیاز حاصل نہین ہوسکتا اس تقدیر پر حضرت محمد مصطفے صلعم کی حقیقت اور ابولہبؔ کی حقیقت مین امتیاز کیونکر حاصل ہوسکے گا تاکہ خداوند عالم اپنے ازلی علم اور ذاتی کمال سے ایک کے لیے طینت علیین کو اور دوسرے کے لیے طینت سجین کو اختیار فرمائے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ حالت عدم مین امتیاز نہ ہونے سے کیا مراد ہے۔ اگر فرض کیا جائے کہ حق تعالے کو ازل مین حضرت کی ذات اور ابولہب کی ذات کا علم نہ تھا تو اوسکے باطل ہونے بلکہ اس قول کے کفر ہونے مین شبہہ نہین ہوسکتا اس لیے کہ اکثر معدومات مین ادنے بندے بھی امتیاز کرتے ہین اور بعض معدومات کو دوسرے معدومات سے علیحدہ سمجھتے ہین کیا یہ امر بھی قابل شبہہ ہے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع مین بدیہی طور سے امتیاز حاصل ہے۔ اور اگر معدومات مین امتیاز نہ ہونے سے کوئی دوسرا امر مراد ہے تو ہمکو اوس مین بحث کرنے کی ضرورت نہین ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک معدومات مین امتیاز ہونے سے حق تعلے کا ہر ایک کی حقیقت پر مطلع ہونا مراد ہے جس مین کسی عاقل کے لیے شبہہ نہین ہوسکتا۔

چھٹا شبہہ ۔ طینت کے مذکورۂ بالا اخبار کی بنا پر انبیاء علیہم السلام کے مبعوث ہونے اور بندون سے شرعی تکلیفون کے متعلق ہونے کا عبث اور بیفائدہ ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ افعال کا مقتضائے طینت کے موافق صادر ہونا ضروری ہے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ انبیاء کے مبعوث ہونے اور تکلیف کے متعلق ہونے کا عبث اور بیفائدہ ہونا اوسی وقت لازم آسکتا ہے جبکہ صدور افعال کے لیے طینت کا مستقل اور علت تامہ ہونا اور مکلف کا اپنے افعال مین مجبور اور بے اختیار ہونا فرض کیا جائے حالانکہ ایسا نہین ہے

اور اس مطلب کی اوپر کی تقریرون مین شرح ہو چکی ہے۔

ساتوان شبہہ طینت کے بعض اخبار سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالفین مین اخلاق کی خوبی اور مومنین مین اخلاق کی بدی کا سبب یہ ہے کہ اونکی طینتین باہم مخلوط ہو گئین ہین۔ اور یہ امر بظاہر درست نہین ہے اس لیے کہ مومن کی اصل طینت علیین ہے اور اسکا طینت سجین کے ساتھہ مخلوط ہونا داخل فرع ہے اور مخالف کی اصل طینت سجین ہے اور اسکا طینت علیین کے ساتھہ مخلوط ہونا داخل فرع ہے پس اگر باوجود اسکے مومن سے بد اخلاقی کا ظاہر ہونا اور مخالف سے خوش اخلاقی کا ظاہر ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ مقتضاے اصل کو فرع برطرف کر دے جس کا باطل ہونا بہت ظاہر ہے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہین کہ مومن مین جو طینت شریفہ ہے وہ بمنزلہ اجزاء اصلیہ ہے اور اوس (مومن) کو اصول دینیہ کی طرف مائل کرتی ہے اور کافر مین جو خبیث طینت ہے وہ بمنزلہ اجزاء اصلیہ ہے اور اس (کافر) کو انکار اصول کی طرف مائل کرتی ہے اور مومن و کافر مین جو دوسری طینت شریک ہے وہ بمنزلہ اجزاء زائدہ ہے اور مومن کو بد کام کی طرف اور کافر کو نیک کام کی طرف مائل کرتی ہے اور فرعی احکام سے تعلق رکھتی ہے اور اس صورت مین مومن کی لیے بد اخلاقی کا اور مخالف کی لیے خوش اخلاقی کا حاصل ہونا محل اشکال نہوگا۔

آٹھوان شبہہ جن اخبار مین کہ طینت کا تذکرہ ہوا ہے اونکا مضمون مختلف ہے پس بعض اخبار مین مذکور ہے کہ مومن کی طینت علیین سے ماخوذ ہے اور بعض مین مذکور ہے کہ وہ جنت سے ماخوذ ہے اور بعض مین اوسکا آسمان ہفتم سے ماخوذ ہونا اور بعض مین اسکا آب شیرین سے ماخوذ ہونا اور بعض مین عرش کا نور سے ماخوذ ہونا مذکور ہوا ہے اور اس اختلاف سے اخبار مذکورہ کے مضمون کا مشکوک ہونا لازم آتا ہے اور یہ کہ وہ قابل اعتماد نہین رہتے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اخبار مذکورہ مین طینت مومن کے متعلق جو کچھ مذکور ہوا ہے ممکن ہے وہ سب واقعی ہو جس سے اوس (مومن) کی طینت کا پاکیزہ تر ہونا ثابت ہوتا ہے

لکن ہر ایک حدیث مین فقط بعض امور کا تذکرہ ہوا ہو اور جملہ امور کے ذکر کرنے کی اوس مین حاجت نہ ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اخبارِ مذکورہ مین طینتِ مومن کے متعلق جو مضمون وارد ہوا ہے وہ اگرچہ بظاہر مختلف معلوم ہوتا ہے لکن درحقیقت اوس مین اختلاف نہ ہو بلکہ جملہ اخبار مین ایک ہی مضمون کی مختلف تعبیرین کی گئی ہون بہرحال اخبارِ طینت کے مشکوک یا قابلِ اعتماد نہ ہونے کا احتمال درست نہین ہے اس لیے کہ وہ اس کثرت سے منقول ہوے ہین کہ اونکا رد کرنا خالی از جسارت نہین ہے۔

اور بعض علما سے اون جملہ شبہات کے جو طینت کے مذکورہ بالا اخبار پر وارد کیے جاتے ہین کئی جواب بطور احتمال اور بھی منقول ہوے ہین جنکا اس مقام پر ذکر کرنا خالی از فائدہ نہ ہوگا

پہلا جواب۔ یہ کہ اخبار مذکورہ تشبیہ پر محمول کیے جائین۔ اور حاصل مراد یہ ہو کہ ایمان کے قبول کرنے اور اوس (ایمان) پر ثابت رہنے اور اعتقادات حقہ کی طرف مائل ہونے مین مومن کا حال اور کفر کے قبول کرنے اور اوس (کفر) پر باقی رہنے اور اعتقادات باطلہ کی طرف مائل ہونے مین کافر کا حال اور اوسی طرح برائیون کے صادر ہونے مین مومن کا حال اور بھلائیون کے صادر ہونے مین کافر کا حال اوس شخص کے حال سے مشابہ ہے جسکی شریف طینت کے ساتھہ کثیف طینت یا اوسکی کثیف طینت کے ساتھہ شریف طینت مخلوط ہو اور شاید کہ اس تشبیہ کی بنا یہ ہو کہ بعض شیعون کے دلون کو تسکین حاصل ہو اور اونکی وہ حیرت برطرف ہو جاے جو مومن سے برائیون کے صادر ہونے مین اور کافر سے بھلائیون کے صادر ہونے مین لاحق ہوتی ہے۔

اور یہ جواب خالی از اشکال نہین ہے اس لیے کہ اخبار مذکورہ سے مومن اور کافر کا درحقیقت طینتِ علیین اور طینتِ سجین سے مخلوق ہونا ثابت ہوتا ہو لہذا انکا تشبیہ مذکور پر محمول کرنا بعید ہوگا

دوسرا جواب۔ یہ کہ تمام بندون کی روحین ایک ہی جوہر سے پیدا ہوئی ہون اور حق تعالے نے اون مین شہوانی قوتون کو پیدا کر دیا ہو اور اون (روحون) کو فعل کے بجالانے اور ترک کرنے کا اختیار دیا ہو اور جبکہ عالم ذر مین بعض روحون نے اطاعت کی اور بعض روحون نے معصیت کی حق تعالے

ہر ایک روح کے لیے اس طینت کو اختیار کیا جو اس کے مناسب تھی اور دونوں طینتوں کو باہم مخلوط کر دیا اور مخلوط کرنے مین اصلیت اور فرعیت کی رعایت ملحوظ رکھی اور جو روح کہ مستحق لطف تھی اوس پر لطف کو مبذول کیا اور جو روح کہ مستحق خذلان تھی اوس کو خذلان مین مبتلا کیا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ ہر ایک روح کے ساتھہ جداگانہ طینت کا مخصوص کر دینا بھی لطف اور خذلان ہی مین داخل ہو۔ اس صورت مین بھی سابق کے جملہ اعتراضات برطرف ہو جائینگے اور اخبار مذکورہ پر کوئی شبہہ وارد نہ ہوگا۔

تیسرا جواب۔ یہ کہ ہم اخبار طینت پر بوجہ اجمال ایمان لائین اور اونکے حقیقی معنون کے سمجھنے مین اپنے عجز و قصور کا اقرار کرین اور اون کے علم کو حضرات معصومین کی طرف رد کر دین اس لیے کہ طینت کی جملہ مصلحتون کا سمجھہ لینا اور اوس کے تمام جزئیات پر مطلع ہونا انسانی قوت اور بشری طاقت سے باہر ہے۔

اور اس جواب مین یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس صورت مین مخالفین کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اخبار مذکورہ کے ساتھہ بندون کے فاعل مختار نہ ہونے اور مذہب عدلیہ کے باطل ہونے پر تمسک کرین لہٰذا ضرور ہوا کہ اخبار مذکورہ کے لیے کوئی معقول احتمال بیان کیا جاے تاکہ مخالفین کے لیے اعتراض کرنے کا موقع باقی نہ رہے ورنہ اون (مخالفین) کے لیے بھی جائز ہوگا کہ وہ قرآن کی اون آیتون اور حضرات معصومین کی اون روایتون کے ساتھہ بھی جن کے ساتھہ ہم اپنے عقائد و اصول پر تمسک کرتے ہین یہی معاملہ کرین اور یہ کہ وہ بھی اون (آیتون اور روایتون) پر بوجہ اجمال ایمان لائین اور اون کے مطالب کی تفصیل کو خدا اور رسول کے حوالہ کر دین۔

اور یہ شبہہ بظاہر ضعیف معلوم ہوتا ہے اسلیے کہ ہم لوگ اپنے اصول و عقائد پر جن آیتون اور روایتون کے ساتھہ تمسک کرتے ہین وہ فقط مقام تائید مین مذکور ہوتی ہین اور اون سے اصول و عقائد کا ثابت کرنا مقصود نہین ہوتا اور ہمارے اصول و عقائد ثابت کرنے کی

غرض سے جو امور مذکور ہوتے ہین وہ ایسی قطعی دلیلین ہین جن مین شبہہ کرنے کی گنجائش نہین ہے پس اگر ہم اخبار طینت کے تفصیلی مطالب کو خدا و رسول اور ائمۂ معصومین ع کے حوالہ کر دین تو مکلف کے فاعلِ مختار ہونے مین کسی قسم کا شبہہ کرنا درست نہ ہوگا اس لیے کہ اس باب مین جو دلیلین مذکور ہوئی ہین وہ قطعی ہین اور ظاہر ہو کہ کسی قطعی الثبوت مسئلہ مین کسی ایسی آیت یا روایت کی وجہ سے شبہہ کرنا درست نہین ہوسکتا جس کے معنی مشتبہ ہون۔

چوتھا جواب۔ یہ کہ اخبارِ مذکورہ تقیہ پر محمول کیجائین اسلیے کہ وہ (اخبارِ مذکورہ) اون لوگون کے مذہب سے موافقت رکھتے ہین جو بندہ کو اوس کے افعال مین مجبور اور بے اختیار سمجھتے ہین اسکے علاوہ یہ ہے کہ عالم ذر کی روایت بھی انہین لوگون کے طریقہ سے منقول ہوئی ہے اور یہ جواب بالکل ضعیف ہے اس لیے کہ طینت کے اخبار جو ہمارے طریقہ سے منقول ہوے ہین وہ اس قدر زائد ہین کہ اون سب کا تقیہ پر محمول کرنا بعید ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ عالم ذر کی روایت کا طریقہ مخالفین کے ساتھہ مخصوص کرنا صحیح نہین ہے کیونکہ عالم ذر کی روایتین ہمارے طریقہ سے بھی بکثرت منقول ہوئی ہین جن مین انبیا سے حضرات معصومین ع کی ولایت پر عہد و پیمان لینا مذکور ہوا ہے۔ اور یہ کہ اون کے شیعون کی طینت اون کی مقدس طینت سے ماخوذ ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ عالم ذر کی جو روایت کہ بطریقہ مخالفین منقول ہوئی ہے وہ آیۂ میثاق کے موافق ہے لہذا اوسکی وجہ سے اخبار طینت کا تقیہ پر محمول کرنا خلاف قاعدہ ہوگا۔

پانچوان جواب۔ یہ کہ اخبارِ مذکورہ باری تعالے کے ازلی علم سے کنایہ لیے جائین اور مراد یہ ہو کہ حق تعالے نے جبکہ اپنے سب بندونکو باوجودیکہ وہ اون کے مختلف حالات پر اپنے ازلی علم سے مطلع تھا پیدا کیا تو گویا کہ حق تعالے نے اونکو مختلف طینتون سے پیدا کیا۔ اور یہ جواب بھی ضعیف ہے اس لیے کہ اس جواب مین اخبار مذکورہ کی جو تاویل بیان کی گئی ہے وہ اون کے صریح مضمون کے مخالف ہے اس لیے کہ اوس (مضمون اخبار) سے

مومن وکافر کا درحقیقت مختلف طینتون سے مخلوق ہونا ثابت ہوتا ہے پس اون کا کنایہ مذکورہ پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا۔

چھٹا جواب - یہ کہ اخبار مذکورہ مین جو مضمون وارد ہوا ہے وہ بندون کی قابلیت اور استعداد کے مختلف ہونے سے کنایہ لیا جاے اور یہ ایسا امر ہے جس کا انکار نہین ہو سکتا اس لیے کہ حضرت محمد مصطفے صلعم اور ابو جہل کی استعداد اور قابلیت کا باہم مختلف ہونا بہت واضح ہے **اور اس صورت مین** یہ شبہہ نہین ہو سکتا کہ اگر بندون کی قابلیت کا باہم مختلف ہونا فرض کیا جاے گا تو شرعی تکلیف کا ساقط ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ تکلیف کا ساقط ہونا اوسی وقت لازم آسکتا ہے جبکہ کسی شخص سے ایسی تکلیف کا متعلق ہونا فرض کیا جاے جو اوسکی طاقت وقابلیت سے زائد ہو حالانکہ ایسا نہین ہے بلکہ ہر ایک شخص سے ایسی ہی تکلیف متعلق ہوتی ہے جسکی قابلیت اوس مین موجود ہوتی ہے پس حضرت سے حق تعالے نے ایسے ہی اعلے کمالات کے حاصل کرنے کی تکلیف کو متعلق کیا ہے جن کے حاصل کرنے کی قابلیت حضرت مین موجود تھی - **اسی طرح** ابو جہل سے حق تعالے نے ایسے ادنے درجہ کی تکلیف کو متعلق کیا تھا جسپر عمل کرنے کی قابلیت اوس مین موجود تھی اور اوسکو کسی شر وفساد کے اختیار کرنے پر مجبور نہین کیا تھا بلکہ اوسکو ترک وفعل دونون کے اختیار کرنے کی قدرت عطا کی تھی -

اور یہ جواب ضعیف ہے اس لیے کہ اخبار مذکورہ کا مضمون اس کنایہ سے بالکل علاوہ ہے اس لیے کہ اون سے مومن وکافر کا درحقیقت مختلف طینتون سے پیدا ہونا ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ کنایہ مذکورہ کی بنا پر یہ مضمون باقی نہین رہتا -

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر کنایہ مذکورہ کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جاے تو لازم آئیگا کہ بندون کی مختلف قابلیت اور استعداد کو حق تعالے نے پیدا نہ کیا ہو ورنہ ہر ایک قابلیت اور استعداد کے مختلف ہونے مین بھی یہ ہی کلام جاری کیا جائیگا اور تسلسل لازم آئیگا جس کا باطل ہونا بہت سی قطعی دلیلون سے ثابت ہو چکا ہے - **اسی طرح** اگر کنایہ مذکورہ کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جاے

تو مادہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ باری تعالے کے سوا کسی چیز کا قدیم ہونا باطل ہے۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ مادہ کا حادث ہونا ثابت ہوچکا ہے۔

چودہوان مسئلہ رزق کا بیان

خداوند عالم کے رازق ہونے مین کسی قسم کا شک و شبہہ نہین ہے چنانچہ وہ ارشاد فرماتا ہے کہ

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا۔ (پارہ ۱۲ سورہ ہود)	اور زمین مین کوئی چلنے والا نہین مگر یہ کہ اوسکا رزق خدا کے ذمہ ہے۔

رزق دراصل مصدر ہے لکن اوسکا مرزوق کے معنون مین استعمال کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر نظر مین رزق کی دو ہی قسمین معلوم ہوتی ہین ایک تو حلال اور دوسرے حرام۔ اور اسی قسم کی تقسیم بعض کتب لغت سے بھی مستفاد ہوتی ہے۔ چنانچہ قاموس مین مذکور ہے۔

الرزق بالکسر ما ینتفع به و رزقه الله اوصل الیه رزقا و رجل مرزوق مجدود و ارتزقوا اخذوا ارزاقهم۔ (انتهی بحذف الزوائد)	رزق بکسر اول وہ چیز ہے جسکے ساتھ نفع حاصل کیا جاتا ہی اور رزقه الله کے معنی ہین خدا نے اوس تک رزق پہونچایا اور فلان شخص مرزوق ہے اسکے معنی ہین کہ وہ خوش نصیب اور بخت آور ہے اور لفظ ارتزقوا کے معنی ہین کہ اونھون نے اپنا رزق لیا۔ (انتہی ملخصاً)

اس عبارت سے جمہور اشاعرہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ آیندہ معلوم ہوگا۔
اب اگر تفصیل مذکور کا معناے لغوی ہونا تسلیم کیا جاے[1] تو اصل لغت مین رزق کے وہی معنی قرار پائینگے جو جمہور اشاعرہ سے منقول ہونگے اس تقدیر پر اوسکا کسی دوسرے معنی مین مستعمل ہونا اوسکے مجازی ہونے یا مشترک ہونے کی امارت ہوگی لکن چونکہ اشتراک پر مجاز کا راجح ہونا اپنے مقام پر ثابت ہوچکا ہے لہذا اوس (دوسرے معنی) کا مجازی ہونا معین ہوگا۔ اور جملہ

---

[1] اس مین اشارہ ہے کہ رزق کے معنی جو قاموس سے منقول ہوے وہ اصلی نہین ہین بلکہ خود صاحب قاموس ہی نے اشاعرہ کے مذاق کی بنا پر اوسکو اختیار کیا ہے ۱۲

حواس ظاہری و باطنی اور عقول و اوہام کے تمام وہ مدرکات جو موجب انتفاع ہو سکتے ہیں انمین داخل ہونگے جیسے کھانے - پینے - پہننے - سونگھنے - چھونے اور دیکھنے یا سیر و سیراب ہونے کی جملہ چیزین - اور مسرور ہونے - رنجیدہ ہونے - اور حکومت کرنے کے مدرکات بلکہ اونمین عقائد صحیحہ سب داخل ہونگے بلکہ اونمین جملہ مخلوقات آلیہ داخل ہونگے اس لیے کہ خداوند عالم نے ہر ایک چیز کو انتفاع مخلوق ہی کے لیے پیدا کیا ہے - لیکن لفظ رزق کے حقیقی معنون مین بلحاظ اس قدر توسع معلوم نہین ہوتا لہذا اس قول کا مرجوح ہونا خالی از رجحان نہین ہے -

اور اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ تقدیر مذکور پر زمین - آسمان - مکان اور جملہ دیگر جمادات کا جن سے ذی حیات منتفع ہوتا ہے داخل رزق ہونا لازم آئیگا جو بظاہر موارد استعمال کے بالکل خلاف ہے اس لیے کہ زمین آسمان وغیرہ کا داخل رزق ہونا غیر معقول معلوم ہوتا ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ فقرہ ما ینتفع بہ سے انتفاع کا بالفعل صادر ہونا متبادر ہوتا ہے جسکی بنا پر ان تمام چیزون کا رزق سے خارج ہونا لازم آئیگا جن سے انتفاع ممکن ہے - اور بالفعل حاصل نہین ہوا جیسے میوہ و غلہ وغیرہ حالانکہ ایسی چیزون پر لفظ رزق کا اطلاق شائع اور متبادر ہے - پس تعبیر مذکور نہ جامع رہتی ہے نہ مانع - اور قول باری تعالٰے

كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ج قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا ط قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ط اِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝ پارہ ۳ سورہ آل عمران

جس وقت زکریا اس لڑکی کے پاس محراب (عبادت) مین جاتے اونکے پاس کچھ کھانے کی چیز پاتے - دریافت کرتے کہ اے مریم یہ تمہارے پاس کہان سے آئی - وہ عرض کرتین کہ اللہ کے پاس سے - بیشک اللہ جسکو چاہتا ہے بیحساب رزق عنایت فرماتا ہے -

سے ان چیزون پر جنسے انتفاع ممکن ہے اگرچہ بالفعل حاصل نہ ہو لفظ رزق کے اطلاق کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے - چنانچہ آیہ شریفہ کی نسبت مجمع البحرین مین تحریر فرماتے ہین -

قيل كان رزقها ينزل من الجنة

بعض علما نے فرمایا ہے کہ اونکا رزق بہشت سے اوترتا تھا

فکان یجد عندھا فاکھة الشتاء فی الصیف وفاکھة الصیف فی الشتاء۔	پس حضرت زکریاؑ اون کے پاس گرمی کی فصل کا میوہ جاڑے کی فصل مین اور جاڑے کی فصل کا میوہ گرمی کی فصل مین پایا کرتے تھے۔

اور ظاہر ہے کہ آیۂ شریفہ مین رزق سے وہی چیزین مراد ہین جن سے انتفاع ممکن ہے اگرچہ وہ بالفعل حاصل نہ ہو۔ پس بظاہر صحیح اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ کسی ذی حیات کا جسمانی تغذی کے عنوان پر منتفع ہونا داخلِ رزق ہے خواہ بالفعل منتفع ہو یا بالقوة۔

اس صورت مین روحانی غذا بھی اوس کے حقیقی معنون سے خارج ہو گی اگرچہ اوس پر لفظ رزق کا بکثرت اطلاق ہوتا ہے جیسے

اللھم ارزقنی علماً نافعاً وفھماً کاملاً	خداوندا مجھے علم نافع اور فہم کامل روزی کر۔

وغیرہ لکن وہ سب مجاز پر محمول ہو گا جسکی دلیل تبادر قرار پاتی ہے۔ بہرحال اس بارہ مین اقوال علماء کی طرح حدیثین بھی مختلف وارد ہوئی ہین۔

اشاعرہ کہتے ہین کہ اوس (رزق) سے وہ چیز مراد ہے جس سے کوئی ذی حیات بالفعل منتفع ہوتا ہے خواہ وہ (چیز) مباح ہو یا حرام۔ اور خواہ وہ (ذی حیات) اوس (رزق) سے غذا کرنے کے ساتھہ منتفع ہو یا کسی اور طرح۔

اور اونہون نے اپنی اس راے کا اوس قول کو مستند قرار دیا ہے جو صفوان کی روایت مین منقول ہے۔ وہ کہتے ہین کہ ہم جناب رسول خداؐ کی خدمت مبارک مین حاضر تھے کہ عمرو بن قرہ آیا اور حضرتؐ سے عرض کرنے لگا کہ

یارسول اللہ ان اللہ کتب علیّ الشقوة فلا اری ارزق الامن دفی بکفی اتاذن لی فی الغناء۔	اے رسول خدا خداوندِ عالم نے مجھ پر بدبختی کو لکھدیا ہے مین اپنے رزق کو دف بجانے ہی مین منحصر پاتا ہون کیا آپ مجھے غنا کی اجازت مرحمت فرمائین گے۔

پس جناب رسول خداؐ نے ارشاد فرمایا کہ

لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة اى عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله -	اے دشمن خدا تیرے لیے ہرگز اجازت نہین ہے - اور نہ اسمین کسی قسم کی کرامت و نعمت ہے - خدا نے تجھکو پاک و پاکیزہ چیزین کرامت فرمائی ہین اور تو نے اوسکے رزق حلال پر اون چیزون کو مقدم کیا ہے جنکو کہ اوس نے تجھپر حرام کیا ہے -

پس اشاعرہ کے اس قول کی بنا پر رزق مین النہایہ وغیرہ کی ہر ایک غذا داخل ہو جائیگی خواہ وہ ماکول ہو یا نہ ہو - اور اوس (رزق) سے وہ چیز خارج ہو جائیگی جس سے کہ وہ منتفع نہین ہوا اگرچہ خدا نے اوسکو بغرض انتفاع مہیا کیا ہو اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی ذی حیات کو عطا کی جاے اور وہ منتفع ہونے پر قدرت بھی رکھتا ہو لیکن اوس کے ساتھہ منتفع نہ ہو تو اس صورت مین کہا جائیگا کہ وہ (چیز) اوس کے لیے رزق نہین ہوئی - اور اس صورت مین یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ہر ایک ذی حیات اپنے رزق کو پورا کر لیتا ہے - اور کوئی شخص کسی دوسرے کا رزق نہین کھا سکتا -

اور اشاعرہ کی یہ راے اونکی اس اصل پر مبنی ہے کہ ہر ایک چیز کا فاعل خدا ہے - اور اشیاء کا حسن و قبح عقلی نہین ہے جس کا فاسد ہونا اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے -

اور اونھون نے جس روایت سے تمسک کیا ہے اوسکی سند مقدوح ہے - مع ذلک اوسمین سیاق کلام اس امر کو مقتضی ہے کہ جناب رسول خداؐ نے لفظ من حرامہ کے مقام پر من رزقہ کا استعمال فرمایا ہے - اور اس استعمال کی وجہ یہ ہے کہ عمر بن قرہ نے اپنے کلام مین کسب حرام پر لفظ رزق کا اطلاق کیا ہے - لہذا حضرتؐ نے بھی اوسکے قول کی مشاکلت (مشابہت) سے اوس (کسب حرام) پر لفظ رزق کا استعمال فرمایا - اسی طرح از بسکہ خود حضرت نے اپنے کلام مین لقد رزقك الله طیبا فرمایا تھا لہذا اوسی کی مشاکلت سے غیر طیب پر بھی لفظ رزق کا اطلاق فرمایا -

علاوہ بریں اشاعرہ کی یہ راے اون آیاتِ قرآنیہ کے مخالف ہے جن مین رزق کا ایسی چیزون پر اطلاق ہوا ہے جن سے کوئی ذی حیات بالفعل منتفع نہ ہو۔ چنانچہ خداوندِ عالم ارشاد فرماتا ہے۔

وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهٖ لَبَغَوْا فِي الْاَرْضِ وَلٰكِنْ يُّنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ؕ اِنَّهٗ بِعِبَادِهٖ خَبِيْرٌۢ بَصِيْرٌ ۝ پارہ ۲۵ سورہ شوری

اور اگر اللہ اپنے بندون کے لیے رزق بڑھا دیتا تو وہ زمین مین ضرور بغاوت کرتے مگر وہ ایک اندازہ سے جو کچھ چاہتا ہے اوتارتا رہتا ہے۔ بیشک وہ اپنے بندون کی حال سے (پوری پوری) خبر رکھنے والا (اور) اونکی دیکھہ بھال کرنے والا ہے۔

اور ارشاد فرماتا ہے۔

وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ ۝ پارہ ۲۶ سورہ ذاریت

اور آسمان مین تمہارا رزق (بھی) موجود ہے۔ اور جن چیزون کا تمسے وعدہ کیا جاتا ہے وہ بھی۔

اور ارشاد فرماتا ہے۔

وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝ پارہ ۲ سورہ بقر

اور اللہ جسے چاہتا ہے بے حساب رزق عطا فرماتا ہے۔

اور ارشاد فرماتا ہے۔

وَكَاَيِّنْ مِّنْ دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ۖ اَللّٰهُ يَرْزُقُهَا وَاِيَّاكُمْ ۖ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ۝ پارہ ۲۱ سورہ عنکبوت

اور کتنے زمین پر چلنے والے ایسے ہین جو اپنا رزق نہین اوٹھاے پھرتے۔ اللہ اونکو بھی رزق پہونچاتا ہے اور تمکو بھی۔ اور وہی بڑا سننے والا (اور) جاننے والا ہے۔

پس ان آیات مین رزق کا اون چیزون پر اطلاق ہوا ہے جن سے کہ ہر ذی حیات بالفعل منتفع نہیں ہو سکتا جیسے کہ اوسکے (رزق) کا آسمان مین ہونا یا ہر ایک چوپایہ کا مرزوق ہونا اگرچہ وہ اوسکا حامل نہ ہو یا اوسکا بغیر حساب موجود ہونا۔

اور اگر جملہ امور مذکورہ سے قطع نظر کی جائے تو اونہی کے بیان سے اوسکا انسان مخصوص کی

رزق نہ ہونا ثابت ہوگا۔ لکن اوسکا مطلق رزق سے خارج ہونا ثابت نہ ہوگا حالانکہ محل کلام یہی ہے۔

اور بعض اشاعرہ نے رزق کو ایسی کھانے پینے کی چیزون کے ساتھہ مخصوص کیا ہے جن سے کہ صاحب حیات کی تربیت کی جاتی ہے۔

اور اس قول پر دو اعتراض کیے گئے ہین۔

پہلا اعتراض۔ یہ کہ اہل زبان کے نزدیک لفظ رزق کا اون چیزون مین بھی استعمال کیا جاتا ہے جو کھانے پینے کی نہین ہین جیسے کہا جاتا ہے کہ

اللهم ارزقنی علماً نافعاً وولداً صالحاً } خداوندا مجھے علم نافع اور فرزند صالح روزی کر۔

اور اس اعتراض کا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ لفظ رزق کا روحانی غذا پر اطلاق کرنا مجاز ہے جسپر تبادر کے ساتھہ استدلال کرسکتے ہین جیسا کہ قبل ازین مذکور ہوچکا ہے۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کہ اگر رزق سے کھانے پینے ہی چیزین مراد ہون تو لازم آئیگا کہ جو ذی حیات بعد پیدائش مرجاے۔ اور اوس نے کچھہ نہ کھایا ہو وہ مرزوق خدا نہ ہو۔

اور یہ اعتراض ضعیف ہے اس لیے کہ ہر ایک ذی حیات کے مرزوق ہونیکا ضروری ہونا ثابت نہین ہے۔ اور بعض لوگون کے اس قول پر کہ

"ہر ایک ذی حیات اپنے رزق کو پورا کرلیتا ہے۔ اور کوئی شخص دوسرے کا رزق نہین کھاسکتا"

جو اعتراض کیا گیا ہے کہ اسپر کوئی عقلی یا نقلی دلیل قائم نہین ہوئی خالی از اشکال نہین ہے اس لیے کہ ہر ایک ذی حیات کے مرزوق ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جس کو رزق کی حاجت ہے یا اوسکا مرزوق ہونا قرین مصلحت ہے اون سب کے رزق کو حق تعالے ہی مہیا کرتا اور پہونچاتا ہے۔ اور اس صورت مین ہر ایک ایسا ذی حیات جسکا مرزوق ہونا مصلحت ہے وہ اپنے رزق کو بہر حال پورا کریگا ورنہ خلاف مفروض لازم آئیگا۔

اور اگر جملہ امور سے قطع نظر کرلی جاے تو چونکہ قول مذکور مین بھی رزق کا حرام وحلال دونون سے

عام ہونا ماخوذ ہے۔ لہذا قول اول کی طرح اوسکے فاسد ہونے مین بھی کسی قسم کا شبہہ نہ ہوگا۔

اور معتزلہ کہتے ہین کہ رزق سے ہر وہ چیز مراد ہے جس سے کہ کوئی ذی حیات منتفع ہوسکتا ہے خواہ اوس سے بالفعل منتفع ہو یا بالقوۃ۔ اور وہ (انتفاع) غذا کرنے کے ساتھہ ہو یا نہ ہو۔ اور اوس پر کوئی گناہ مترتب نہ ہوتا ہو۔

معتزلہ نے تعریفِ رزق مین کئی امر کا لحاظ کیا ہے۔

(۱) رزق سے منتفع ہونے مین بالفعل یا بالقوۃ کی شرط نہین کی بلکہ دونون سے عام رکھا ہے اور اس (تعمیم) کی طرف اون (معتزلہ) کو وہی امر داعی ہوا ہے جو ابھی مذکور ہوچکا کہ آیات قرآنیہ مین رزق کا ایسی چیزون پر اطلاق کیا گیا ہے جن سے کوئی ذی حیات بالفعل منتفع نہین ہوسکتا

(۲) تعریفِ رزق مین غذا وغیرہ سے اس لیے تعمیم کی ہے کہ جو ذی حیات اپنی تمام عمر مین غذا نہ کرے تو وہ بھی لامحالہ مرزوق کہلائیگا۔ اور اس مطلب کی اوس روایت سے بھی تائید ہوتی ہے جس کو ثقۃ الاسلام نے بروایت ابوحمزہ ثمالی حضرت امام محمد باقر ع سے نقل کیا ہے کہ جناب رسولِ خدا ص نے حجۃ الوداع مین ارشاد فرمایا ہے کہ

الا ان الروح الامین نفث فی روعی انہ لا تموت نفس حتی تستکمل رزقھا۔ (انتھی ما اردنا نقلہ)

آگاہ ہو کہ جبرئیل امین نے میرے دل مین یہ بات پھونک دی ہے کہ کوئی نفس اوسوقت تک نہین مرے گا جب تک کہ اپنے رزق کو کامل نہ کرلے۔

اس لیے کہ اس روایت سے ہر ایک نفس کا اپنی زندگی مین اپنے رزق کو پورا کرلینا ثابت ہوتا ہے حالانکہ بعض نفوس کا بدون تغذّی مرجانا معلوم ہے۔ پس اگر معنی رزق مین غذا وغیرہ سے تعمیم نہ کیجائیگی تو لازم آئیگا کہ اونھون نے اپنے رزق کو کامل نہ کیا ہو۔

اور معتزلہ کا یہ کلام اوسی وقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب رزق سے خاص غذا کرنا مراد نہ لیا جائے بلکہ وہ ہوا کھلانے سے بھی عام ہو اور یہ اشکال سے خالی نہین ہے جسکی ہماری بیانات سابقہ مین توضیح ہوچکی ہے

اور بعض اعلام کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک بھی رزق مین خصوص

غذا کے ساتھہ منتفع ہونا شرط ہے چنانچہ وہ لکھتے ہین کہ

وعند المعتزلة هو كل ما صح انتفاع الحيوان به بالتغذي وليس الحرام رزقا۔ | اور معتزلہ کے نزدیک رزق سے ہر وہ چیز مراد ہے جس سے حیوان کا غذا کے ساتھہ منتفع ہونا صحیح ہے اور حرام رزق نہین ہے

اس عبارت مین اگرچہ لفظ تغذی عام ہے مگر اوس سے غذا جسمانی ہی متبادر ہوتی ہے پس اوسکا غذا۔ روحانی پر اطلاق کرنا مجاز ہوگا جسکی طرف سابق مین اشارہ ہوچکا ہے اور یہ کہ یہی قول بظاہر اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔

(۳) تعریف رزق مین گناہ کے مترتب نہ ہونیکی قید اس لیے زائد کی ہے کہ وہ (رزق) خدا کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خداوند عالم رازق ہے حالانکہ کسی حرام یا قبیح فعل کا خدا کی طرف منسوب کرنا صحیح نہین ہے جیسا کہ اپنے مقام پر ثابت ہوچکا ہے۔

اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ مین طول دینا خالی از نفع ہے اس لیے کہ باتفاق اہل علم یہان پر رزق سے مرزوق مراد ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ حلت اور حرمت کے ساتھہ موصوف نہین ہوتا کیونکہ مرزوق ہونا بندون کا فعل نہین ہے جو حلت وحرمت کے ساتھہ موصوف ہو اسی طرح مرزوق مخلوق الٰہی ہوتا ہے نہ عین خلق و ایجاد پس حسن اور قبح کے ساتھہ بھی متصف نہ ہوگا۔ اور رزق کو حلال وحرام کے ساتھہ موصوف کرنا بر سبیل مسامحہ ہے۔

اور حق یہ ہے کہ خداوند عالم نے رزق کو پیدا کیا ہے۔ اور اوس (رزق) کو حاصل کرنے کی راستے معین کردیے ہین جن کے ذریعہ سے وہ اوسکو اپنے بندون تک پہونچاتا ہے۔ پس خداوند عالم اس معنی سے رازق ہے کہ اوسنے رزق کو خلق فرمایا۔ اور اوسکے حاصل کرنے کی وہ راہین معین کردین جن کے ذریعہ سے اوسکو پہونچاتا اور عطا کرتا ہے پس جو شخص کہ اوسکے رزق مین تصرف کرے اور اوسکے معین کردہ طریقہ کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ سے حاصل کرے تو وہ اس معنی سے مرزوق ہوگا کہ خداوند عالم کا رزق اوس تک پہونچا اور اوس سے وہ منتفع ہوا۔ نہ یہ کہ خدا نے اوسکو حکم دیا تھا اور عطا فرمایا پس صورت مفروضہ مین وہ خداوند عالم کا

گنا ہگار ہوا۔ اور اگر خدا ہی اوسکو اس صورت مین بھی عطا فرماتا تو اوسکا گنا ہگار ہونا معقول نہ ہوتا۔ پس جبکہ اوس نے بغیر اذن آلہی اوسکے ملک مین تصرف کیا تو گنا ہگار ہوا۔

البتہ اگر صورت مفروضہ مین خدا کے رازق ہونے سے یہ مراد لی جاے کہ اوس نے بندہ کو ناجائز طریقہ سے حاصل کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے اور اوسکو مجبور نہین کیا تو اس امر کے صحیح ہونے مین کوئی کلام نہین ہے۔ بلکہ حسن تکلیف اسی کو مقتضی ہے لیکن وہ محل نزاع کے خارج ہے۔ اور جو شخص کہ رزق آلہی مین بروجہ مشروع تصرف کرے تو وہ اس معنی سے مرزوق ہوگا کہ خداوند عالم کا رزق اوس تک پہونچا اور خداوند عالم نے اوسکو اس رزق کے ساتھہ منتفع ہونے کی اجازت دی اور راضی ہوا۔ اور خداوند عالم کے قول ومما رزقناهم ینفقون کے بھی یہی معنی ہین۔ اور یہی وہ معنی ہین جسکی عقل ونقل دونون مساعدت کرتے ہین۔

اور اشاعرہ ومعتزلہ دونون کی تقریرین اس مقام پر افراط وتفریط سے خالی نہین ہین جسکا حال ہمارے بیانات سابقہ سے مستفاد ہوسکتا ہے۔

اور اس مقام پر علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے بحار الانوار مین جو کچھہ تحریر فرمایا ہے وہ قرین صواب ہے۔ اور اونکی عین عبارت یہ ہے۔

ان كان المراد بقولهم رزقهم الله الحرام انه خلقه ومكّنهم من التصرف فيه فلا نزاع في ان الله رزقهم بهذا المعنى	اگر اونکے اس قول سے کہ "خدا نے اونکو رزق حرام دیا" یہ مراد ہے کہ خدا نے اوسکو پیدا کیا ہے۔ اور اونکو اوسمین تصرف کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے تو اسمین نزاع نہین ہے کہ خدا نے اونکو اس معنی سے رزق دیا ہے۔
وان كان المعنى انه الموثر في افعالهم وتصرفاتهم في الحرام فهذا انما يستقيم على اصلهم الذي ثبت بطلانه	اور اگر اونکی مراد یہ ہے کہ حق تعالے اونکے افعال اور تصرفات مین جو حرام سے متعلق ہوتے ہین موثر ہے تو یہ مطلب اونکی اوسی اصل پر تمام ہوتا ہے جسکا باطل ہونا ثابت ہوچکا ہے۔
وان كان الرزق بمعنى التمكين وعدم	اور اگر رزق سے یہ مراد ہو کہ حق تعالے نے اوسمین تصرف کرنے کی

المنع من التصرف فیه بوجه ظاهر
ان الحرام لیس برزق بهذا المعنی
علی مذهب من المذاهب
وان کان المعنی انه قد تصرفهم فیه
باحد المعانی التی مضت فی القضاء
والقدر او خذ لهم ولم یصرفهم
جبرا عن ذلک فبهذا المعنی
یصدق انه رزقهم الحرام
واما ظواهر الآیات والاخبار
الواردة فی ذلک فلا یریب عاقل
فی انها منصرفة الی الحلال کما
اومانا الی معناه سابقا۔ انتهی

قدرت عطا فرمائی ہے۔ اور اوسمین تصرف کرنے کو کسی
وجہ سے منع نہین فرمایا ہے تو اس معنی کی کسی مذہب کی بنا
بھی حرام کا رزق ہونا درست نہین ہی اسلیے کہ حرام کا ممنوع ہونا متفق علیہ ہے
اور اگر اونکی یہ مراد ہی کہ خدا نے اونکو اوسمین تصرف کرنے سے
باز نہین رکھا جیسا کہ قضاء و قدر کے معانی مین مذکور ہوا یا یہ کہ
خدا نے اونکو خذلان کیا اور اونکو زبردستی اون کے تصرف سے
باز نہین رکھا تو اس معنی سے بھی یہ امر صحیح ہے کہ اوس نے
اون کو رزق حرام دیا۔
لیکن آیات و اخبار جو اس مقام پر وارد ہوے ہین اونکا
ظاہر ہر ایک عاقل کے نزدیک بلاشبہہ حلال ہی کی طرف
منصرف ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے سابق مین اوس کے
معنی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ انتہی بحاصلہ

پندرہوان مسئلہ نرخ کا بیان

نرخ کی تعریف مین علامۂ حلّی علیہ الرحمہ شرح تجرید مین تحریر فرماتے ہین کہ

السعر ہو تقدیر العوض الذی
یباع بہ الشیٔ۔

نرخ وہ معاوضہ کہلاتا ہے جو اوس شے کے مقابلہ مین
مقرر کیا جاے جو فروخت کی جا رہی ہے۔

اور نرخ کی دو قسمین ہین۔ (۱) ارزان۔ (۲) گران۔

ارزان۔ وہ نرخ کہلاتا ہے جو مقام اور زمانہ کے لحاظ سے باعتبار عادت گھٹا ہوا ہو۔

سلہ جیسے خدا کا اوسکے حرام ہونے سے خبر دینا یا خدا کو اوسکے حرام ہونے کا معلوم ہونا ۱۲۔

سلہ یعنی رزق حلال ہی وہ رزق مراد ہی جسکو شریعت مقدسہ نے مباح کیا ہے اگرچہ اوسکے فعل سے خارج ہے ۱۲

گران - وہ نرخ کہلاتا ہے جو مقام اور زمانہ کے لحاظ سے باعتبارِ عادت بڑھا ہوا ہو۔
نرخ کی ارزانی اور گرانی مین مقام اور زمانہ کا لحاظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ اس لیے کہ مقام اور زمانہ کے اختلاف سے نرخ مین فرق پیدا ہو جاتا ہے۔
نرخ کی ارزانی اور گرانی مین مقام کے لحاظ کرنے کا یہ فائدہ ہے کہ جن پہاڑون پر برابر برف گرتا رہتا ہے وہان کے متعلق یہ کہنا نادرست ہے کہ "برف کا نرخ ارزان ہے" اس لیے کہ وہان برف فروخت نہین ہوتا۔ اور جن شہرون مین کہ برف بطورِ عادت فروخت ہوا کرتا ہے وہان نرخ کے گھٹ جانے یا بڑھ جانے پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ "برف کا نرخ ارزان یا گران ہے" اور نرخ کی ارزانی اور گرانی مین زمانہ کے لحاظ کرنے کا یہ فائدہ ہے کہ موسمِ سرما مین یہ کہنا درست نہین ہے کہ "برف کا نرخ ارزان ہے" اس لیے کہ یہ اوسکی فروخت کا زمانہ نہین ہے۔ البتہ موسمِ گرما مین اگر باعتبارِ عادت اوسکا نرخ گھٹ گیا ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ "برف کا نرخ ارزان ہے"۔

اس مقام پر یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ نرخ کی ارزانی اور گرانی خداوندِ عالم کی طرف سے ہوتی ہے یا بندون کی طرف سے۔ اس مین دو قول ہین۔
پہلا قول - وہ ہے جسے اشاعرہ نے اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہین کہ نرخ کا معین کرنے والا صرف خداوندِ عالم ہے۔ اور اس قول کو اشاعرہ نے اس وجہ سے اختیار کیا ہے کہ وہ اس امر کو طے کر چکے ہین کہ وجود مین خداوندِ عالم کے علاوہ کوئی اور شے موثر نہین ہے۔ حالانکہ یہ کلیہ صحیح نہین ہے جسے ہم تفصیل بیان کر چکے ہین۔
دوسرا قول - وہ ہے جسے معتزلہ اور امامیہ نے اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہین کہ ارزانی اور گرانی کبھی تو ایسے اسباب کی وجہ سے ہوتی ہے جو خداوندِ عالم کی طرف رجوع کرتے ہین اور کبھی ایسے اسباب سے ہوتی ہے جو بندون کے اختیار کی طرف منجر ہوتے ہین۔
اور یہی قول حق ہے چنانچہ ہمارے روزمرہ مین بھی کبھی تو کہا جاتا ہے کہ خداوندِ عالم نے ارزانی

کردی - اور کبھی کہا جاتا ہے کہ بنیون او یوکاندارون نے گرانی کردی - اور اسکا سبب یہی ہے
کہ جب ارزانی کے اسباب خدا کی طرف سے ہوتے ہین تو اوسکی طرف نسبت دیدیتے ہین -
اور جب گرانی کے اسباب بندون کی طرف سے ہوتے ہین تو اونکی طرف نسبت دیدیتے ہین
اور اس مطلب کی توضیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ جب فصل اچھی - جنس کی پیداوار زیادہ اور لوگون کی
رغبت کم ہوگی تو نرخ ارزان ہو جائیگا - اور یہ ارزانی خداوند عالم کی طرف منسوب ہوگی -
اور خداوند عالم کا ارزانی کے اسباب کو پیدا کردینا بندون پر تفضل و احسان ہوگا -
اور جب فصل خراب - غلہ کی پیداوار کم اور لوگون کو حاجت زیادہ ہوگی تو نرخ گران ہو جائیگا -
اور اس گرانی کو خداوند عالم کی طرف منسوب کیا جائیگا - اور حق تعالےٰ کا گرانی کے اسباب کو
پیدا کرنا بھی حکمت سے ہوگا جسمین بندون کے لیے کوئی نہ کوئی مصلحت ہوگی -
اور اگر کوئی بادشاہ حکم دیدے کہ ہماری سلطنت کا غلہ حدود سلطنت سے باہر نہ جایا کرے -
اور فلان نرخ سے زیادہ پر بیچا جاے تو ایسی حالت مین جو ارزانی ہوگی وہ بندونکی طرف منسوب ہوگی -
اور اگر کوئی ظالم بادشاہ کسی چیز پر محصول زیادہ کردے - یا کچھ لوگ غلہ کو خرید کر اس خیال سے جمع
کر رکھین کہ گرانی کے وقت فروخت کرینگے تو ایسی حالت مین جو گرانی ہوگی وہ بھی بندون
کی طرف منسوب ہوگی -

بہر حال متذکرہ بالا مثالون سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارزانی اور گرانی کے اسباب
کبھی تو خدا کی طرف سے ہوتے ہین - اور کبھی بندون کی طرف سے ہوتے ہین جب اسباب
خدا کی طرف سے ہونگے تو ارزانی اور گرانی کا سبب خدا ہوگا - اور جب بندون کی طرف سے
ہون گے تو ارزانی اور گرانی کا سبب بندے ہون گے -

اور اسی مطلب پر احادیث معصومین بھی دلالت کرتی ہین - چنانچہ کافی مین جناب
امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت ہے کہ
متی کان فی المصر طعام غیرہ کہ جسکے شہر مین علاوہ اوس غلہ کے جس کو کہ کوئی شخص

ما یشتریه الواحد من الناس فجائز له ان یلتمس بسلعته الفضیل لانه اذا کان فی المصر طعام غیره یسع الناس لم یغل الطعام لاجله وانما یغلو لو اشتری الواحد من الناس جمیع ما یدخل المدینة	خریدنا چاہتا ہے موجود ہو تو اوس کو اپنے متاع کے عوض مین زائد کا تلاش کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ جب شہر مین اوس کے علاوہ غلہ کا موجود ہونا فرض کیا جائے گا جو لوگون کے لیے گنجائش رکھتا ہے تو اس شخص کی وجہ سے گرانی ہوگی - البتہ گرانی اوسوقت ہوگی جب کہ کوئی شخص اوس تمام غلہ کو خرید کرے جو داخل شہر ہو -

اور جناب سرور کائنات صلعم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

الجالب مرزوق والمحتکر ملعون -	جو اپنے غلہ کو بازار مین لیجاے خداوند عالم اوسکی رزق مین برکت دیتا ہے اور جو شخص کہ اوسکو اپنے پاس روک دے تو اوسپر خدا لعنت کرتا ہے انتہی بحاصلہ

اور بعض روایات سے جو مستفاد ہوتا ہے کہ نرخ کا معین کرنا خداوند عالم سے متعلق ہے جیسا اصول کافی مین جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

ان اللہ وکل بالسعر ملکا فلن یغلو من قلة ولا یرخص من کثرة -	خداوند عالم نے نرخ پر ایک فرشتہ کو مقرر فرمایا ہے - پس (غلہ کی) کمی کے سبب سے گرانی نہ ہوگی - اور (غلہ کے) زائد ہونے کی وجہ سے ارزانی نہ ہوگی -

اور کافی ہی مین جناب امام زین العابدین علیہ السلام سے منقول ہے کہ

ان اللہ عزوجل وکل ملکا بالسعر یدبره بامره -	خداوند عالم نے نرخ پر ایک فرشتہ کو مقرر فرمایا ہے جو بحکم خدا اوسکی تدبیر کرتا ہے -

وہ اس امر پر محمول ہے کہ اوس کے اکثر اسباب خداوند عالم کی طرف راجع ہین -

---

تمام شد